原始信仰和中国古神

王小盾 著



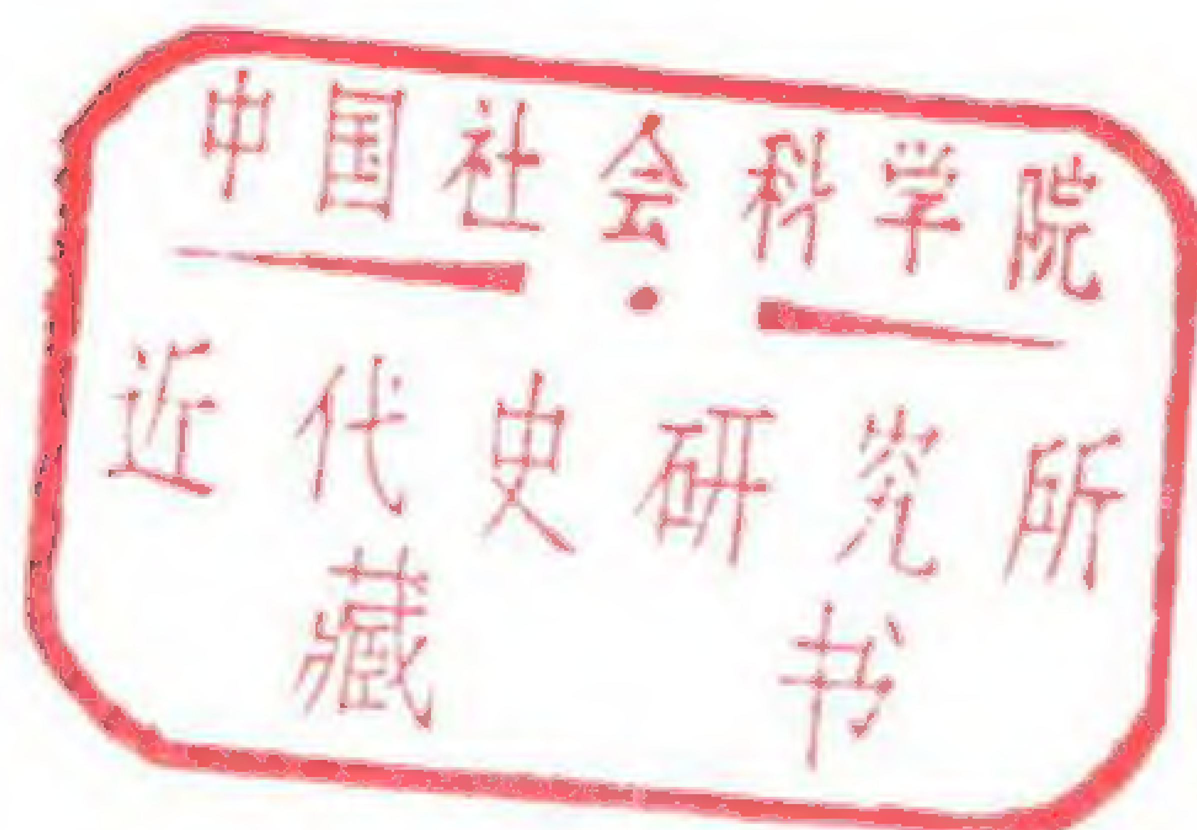
人类在创造属于自己的现实世界的同时，也创造了一个色彩斑烂的神的虚幻世界。在那块神秘莫测的领域里，人们寄托着自己对于自然、姓氏、图腾和祖先等种种原始信仰。本书将让您在人神重合的境界里尽情遨游，领略无数扑朔迷离的奇妙故事。

文化春秋丛书

原始信仰和中国古神

王小盾 著

文化春秋



上海古籍出版社

原始信仰和中国古神
王小盾 著
上海古籍出版社出版
（上海瑞金二路272号）
新华书店上海发行所发行　上海市印刷三厂印刷
开本787×1092　1/32　印张5.25　插页1　字数103,000
1989年10月第1版　1989年10月第1次印刷
印数：1—7,000

ISBN 7-5325-0670-3

K·66　定价：1.90元

目　录

插图：

一、引言：人的世界和神的世界

当人类从动物界中独立出来，为自己创造出人的世界的时候，人类也创造了一个神的世界。

神实际上代表了人对于自然物的一种看法。它按自然物的形象造型，但却不是物质的东西；它与人们为伴，但它却超越时间而存在。它是想象的产物，是集体的幻觉，同时是一种关于世界的解释。只有在人类智能发展到一定阶段的时候，人才能造神。可以说，正是由于人创造了神和神的世界，它最终完成了同其它动物的分离。

对于神，人们曾经给过许多名称，下过许多定义，这些定义我们不能尽知。但有一点可以肯定：任何一种神，都是人的属性和自然物的属性的综合。神的无穷无尽种形态，于是表现了人同自然的无穷无尽种组合方式。每当我们巡视神的行列，我们都会对这种特殊的造化发出深深的喟叹。

神在我们的生活中时隐时现，简直象影子一样，未曾同我们须臾分离。它是神话的主角，是诗歌魅力所寄寓的意象，是山岳、河流、湖泊、树林中的神圣居民，是隐藏在我们周围的一切物品中的精灵。天上有玉皇，有雷公、电母、风伯、雨师；水中有龙王，有河伯、潮神、奇相、巨灵。高山有岳帝，平地有城隍，桥畔有石敢当，厕内有坑三姑娘；而每当新桃换旧符的时候，家家户户的大门上，便出现了秦叔宝、尉

迟恭、文天祥、戚继光、赵云、岳飞，或神荼、郁垒。……神以及关于神的传说，这么深地渗透进了我们的生活，以致成为各种风俗的基础。



古老的门神：神荼、郁垒
（汉代画像，现存河南南阳）

自然，对于处在不同情况下的人来说，神的意义是不一

样的。它可以给人以恐惧，仿佛一座阴森的牢狱；也可以给人以某种寄托，成为一个温馨的梦。神所具有的丰富多样的社会功能，也许正是它长存不衰的原因。不过，对于每一个人来说，它都曾经表现为一个谜。众神们是从哪里来的呢？它们又将往何处去呢？在它们产生之初的年代里，它们是怎样与人们为伴的呢？也许每一个成人，都在这一类问题上展开过遐想。

今天我们所要讲述的，正是关于这些问题的一些奇妙的故事。

二、社神和稷神

大家或许都知道“社稷”这个词。在现在人的用法中，它是国家的意思。这种用法起源很早。汉代有一部叫做《礼记》的书，书中写过“国君死社稷”、“执干戈以卫社稷”一类语句，句中的“社稷”，指的便是国家。

不过，这并不是社稷一词的本来意思。这个词原来指称的是古代帝王和诸侯所祭的土神与谷神。“社”字拆开来是“示”和“土”，意思是土地之神；“稷”则是高粱一类的农作物，古人认为稷是“五谷之长”，于是把它敬为农神。在夏商周三代，社稷是最重要的神，也是最重要的祭祀项目。国家没有土地不能立国，人民没有谷物不能生存，无论是谁来建邦立国，都得把建立社稷、祭祀社稷的事儿当作头等大事。这样一来，到周秦以后，社稷就成为国家的代称了。

1. 社神的故事

相传，这个社神，或者说社主，他的名字叫后土。

后土出生在一个相当显赫的“家族”里面。他的父亲是水神共工，他的祖父是火神祝融，再往上追溯呢，他就是炎帝的后裔。后土自己的后代也挺不寻常。他有一个儿子叫噎鸣，是个脚生在脑袋上、没有手臂的人物。噎鸣住在西方的大地之下，专门掌管时间，掌管日月星辰的运行。有人

说，噎鸣生的儿子是“十二岁”。[①] 后土另有一个儿子叫作信，又叫作无路之人，这两个名字都同信的体魄有关：他是个高两千里，腹围一千六百里的巨人。信住在西北方，以饮食甘露为生。[②] 信生下一个儿子叫夸父，也是个巨人。有一次，夸父立下追赶太阳的宏愿，结果一直追到了日落的地方，由于疲劳、炎热和干渴，悲壮地死去。[③]

无疑，上面这个故事是荒诞不经的。不过在古老的时候，人们都相信它说的是事实。这种故事叫“神话”，是古人按照他们的思考方式描写的世界和历史。由于记录手段过于简陋，这些神话统统都是支离破碎的。读者们千万不要依现代故事的标准去看它，要求它有一个完整的故事情节。不过我们可以遵循神话描写的特殊规则，去阅读这些片断后面隐藏的意义。目前我们碰到了两种特殊规则：一是用某个人名代替一群人、一个时代、一个部族或一种抽象事物，比如夸父就是夸父国或夸父族的代称，“十二岁”就是指一年的十二个月或岁星周期的十二年；另一种规则是：本来不相干的两个故事，假如彼此在发展中有一个因素迭合了，那么它们就会拼合成为一个新的故事。

由此看来，后土的故事里面藏着一些比较隐晦的事实。我们猜测，这些事实当中包含这样一部分内容，即：后土本来不是人，他不过代表一种观念——一种对于土地的崇

---

① 《山海经·海内经》、《大荒西经》。
② 《神异经·西北荒经》。
③ 《山海经·大荒北经》，《列子·汤问》。

拜。在甲骨文和金文的时代，“后”字和“司”字常常是写作一个字的，因此，“后土”的意思是“司掌土地”。司掌土地的那个东西，自然隐藏在大地之下，所以后土又被人说成是地





战国时代的土伯

原画见湖北随县出土曾侯乙墓主棺。屈原《招魂》说：“魂兮归来，君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人駓駓些。参目虎首，其身若牛些。”所描写的正是上图中的形象。

下幽冥之国的统治者。[1] 居住在地下或居住在日落之处的噎鸣和信，于是也被说成是后土的后代。另外，既然后土的意思是司掌土地，那么，司掌土地的土伯便可说成是“后土之侯伯”。[2] 这个土伯有三只眼睛，宽肩厚背，牛一般肥大，它实际上就是动物神化了的后土。

正由于后土原是一种自然崇拜，后来才获得神形，所以，后土还被“合成”进了神系故事。我们猜测：曾经有一个时候，“平水土”、“敷水土”、“奄有下土”[3] 的禹，担任过后土（司土之神）的角色。这一点就是我们在前面说过的“迭合”。“禹”这个字的古老字形是“九”和“龙”的合写，“九龙”和“句龙”古代读音相近；禹的父亲是水神鲧（gǔn），“鲧”和“共工”读音也相近。这样一来，在后土的故事里，便有了后土又名句龙、乃共工之子、“能平水土”[4] 的细节。

一直到后来的社祀风俗中，社神仍然没有具备固定的人神形象。甲骨文和金文中的“社”字，写作一横（代表地平线）上面一个土块；《论语》中则记载了夏商周三代以松树、柏树、栗树为社主的风俗。这都保留了向土地祝祷丰收的原始礼仪的遗迹。我们因此可以说：社神后土的故事，是一个以自然崇拜观念为主题的故事。

2. 稷神的故事

稷神又叫农神，它的故事同神农、炎帝、柱、后稷、叔均

---

① ② 《楚辞·招魂》王逸注。

③ 《尚书·吕刑》，《诗·商颂·长发》、《鲁颂·閟宫》。

④ 《国语·鲁语上》。

等人有关。

神农挺有名，他是“三皇”之一，是伏羲之后的一个人物。人们说他虽然有人的身体，但却长着个牛的脑袋。①他不光容貌奇异，而且生来就聪明异常：三天就能说话，五天就能走路，三岁便知播种收获等种种农事。②到他长大了，他就教导老百姓们种植五谷、使用农田。为了了解食用植物的种类，他尝遍了百草。有时候，一天之间便要遇上七十种毒物。③难怪后来人还把他供为医药学的祖师。总之，他能干、开明，建立了一个没有甲兵、没有刑政的太平世界。

炎帝比神农更有名。我们现在自称“炎黄子孙”，这个“炎”字，指的就是炎帝。炎帝姓姜，曾经发明木耒(lěi)、木耜(sì)，并且教会万民耕作，所以号为神农氏。④另一种说法，说他是神农的子孙。⑤这两种说法都遭到过反驳，被看作是汉代人的瞎说。⑥反驳者的理由自然很充分，因为在《史记·封禅书》中有管子的一段话，其中把神农同炎帝分作二人，而这话的时代又比较早。不过我们觉得三种说法都是有道理的。炎帝族应当是确实存在过的一个部族。发祥于黄河中游的仰韶文化，很可能就是他们创造的文化。他们同西北羌族有渊源关系，都以羊为图腾，所以他们姓姜；他们在向东发展时逐步走向以农业为主的定居生活，所

---

①④ 《史记·补三皇本纪》。
② 《春秋纬元命苞》。
③ 《淮南子·修务训》。
⑤ 《史记·封禅书》司马贞索隐引邓展语。
⑥ 清代崔述《补上古考信录》。

以号为神农氏。炎帝族还有一个德号是烈山氏,[1]这表明炎帝族曾经发明野火烧荒。也许正是因为他们有这样一段刀耕火种的经历,所以他们才崇拜火,进而以太阳为图腾,并以“炎”为自己的族号。就是说:神农代表的是一种对农业的崇拜,这种崇拜曾在许多部族中发生,而炎帝又是这些部族中的一个。由于这些原因,才出现了神农、炎帝既分又合的现象。

至于柱,则传说是烈山氏的儿子。[2]关于柱的传说有好几个版本,在其中一个版本中,烈山氏又写作“厉山氏”,柱则被唤作“农”。[3]不过,关于柱“能殖百谷百蔬”、被夏代以前人祀为稷神的说法,在许多记载中都是相同的。这些记载非常简略,使我们很难确定这个稷神为什么叫作柱?为什么说他是烈山氏的儿子?根据神话描写的特殊规则,我们只能这样去猜测:柱是继烈山氏之后出现的一个农神。烈山氏是烧荒撒播时代的农神,柱则是木器点耕时代的农神。古人把劳动工具当作劳动对象的代表来加以崇拜,于是,“柱”(木之主)就变成了农神的名字。

柱这个农神地位衰落之后,出现了后稷。据说柱崇拜和后稷崇拜的交替时期,是在夏商之际。然而有一种流行的说法却把后稷当成周民族的祖先。这两种说法说起来也不算太冲突,因为周民族是在夏王朝时候就已形成的民

---

① 《左传·昭公29年》贾逵注。
② 《左传·昭公29年》。
③ 《礼记·祭法》。

族。我们可以把这个现象解释为：夏民族衰落后，新兴的商民族引进了周民族的稷神。当然，我们还可以作另一种解释，即后稷不是专有名词，凡是农官、农神，都可以称后稷。

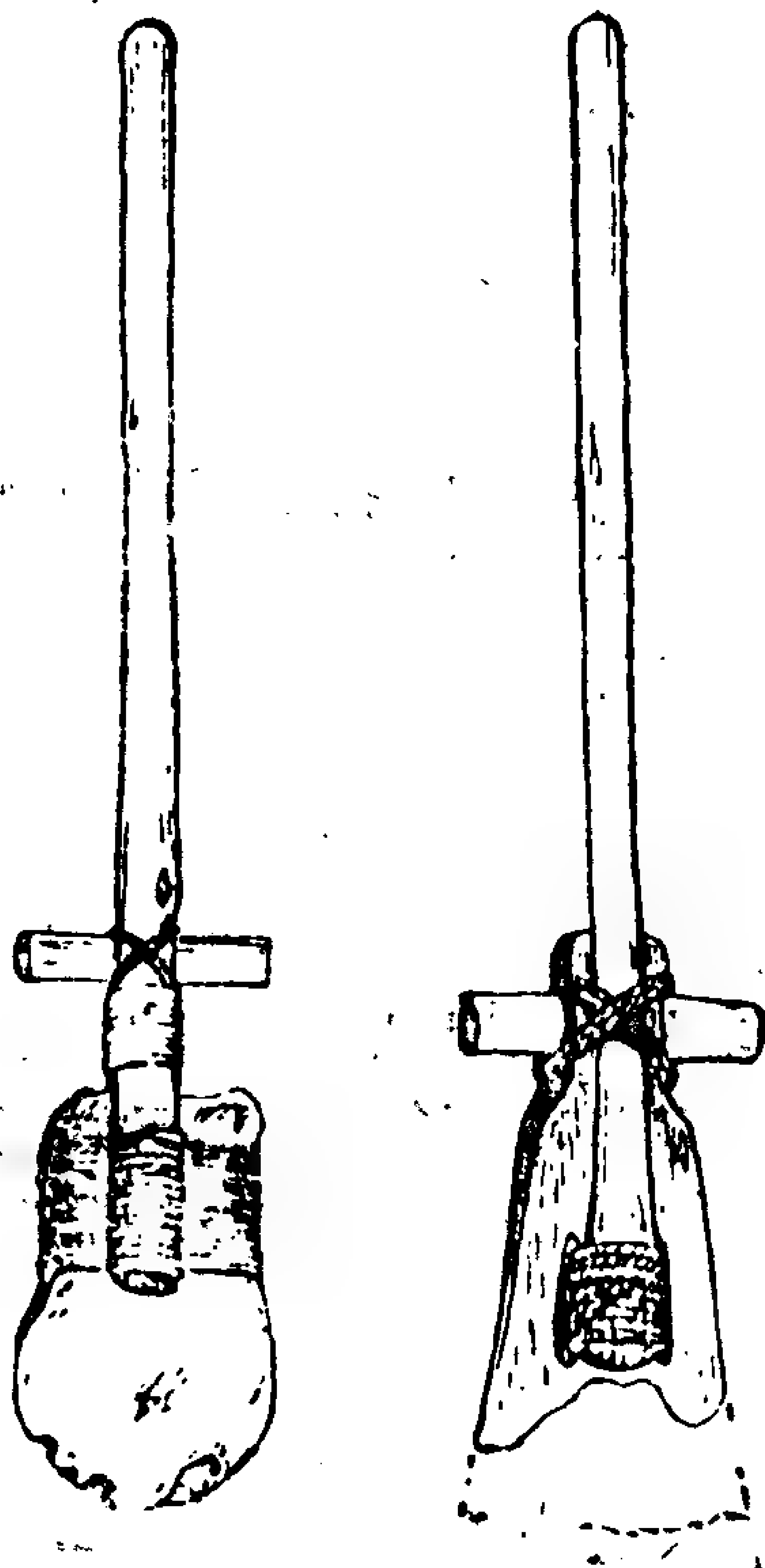
关于这个周民族祖先后稷，有一些非常奇妙的传说。

据说后稷的母亲叫作姜嫄，是有邰(tái)氏的女儿。周民族建立的第一个都城，就叫作邰。且说有一天姜嫄去野外游玩，偶然发现地上有一个巨大的足迹。这小姑娘又是惊讶，又是欣喜，于是用自己的脚去踩它。不料刚踏上这个足迹的拇趾处，她的身体便得到了一种感应。结果回家就发现自己怀了孕。孕期一满，居然生下一个儿子。这件事太奇怪了，令人感到难以理解。于是这个来历不明的男孩遭到许多不正常的对待。开始，人们把他扔到狭窄的小巷中去让牛羊挤踩，接着又要把他抛弃掉，让他在荒凉的树林中饿死，后来还把他丢到寒冰上受冻。更奇怪的是：每一次他都得到了命运的保护。在小巷中的时候，牛羊不但不踩他，反而给他喂奶；人们把他弄到树林中去的那天，正好遇上有人砍伐林木，抛弃遂不成功；他躺在荒野的寒冰上，天上的鸟见了，居然会飞下来，用翅膀遮盖他，温暖他的身体。他总是奇迹般地活着，于是终于被人们接受下来。① 有人说：过去扔掉他，是因为他是个没父亲的怪物，很丢人；后来拾回来，是因为被天意感动了。另外有人说：过去把他扔给牛羊鸟兽，是举行图腾考验仪式，确认他的族系；后来拾

① 《史记·周本纪》，《诗·大雅·生民》。

回来，是因为他通过了考验。总之，这孩子回到了集体当中。为了表示他有过被抛弃的这段经历，他起名叫“弃”。

此后，弃便施展他天生的农艺才华，一步一步成就了他作为稷神的辉煌业迹。人民从他那儿学会了栽种五谷，为了



新石器时代中早期的骨耜

据浙江县余姚县河姆渡出土骨片复原，采自《考古学报》1978年1期55页。

感谢他，尊称他为“后稷”。他死后，葬在西南黑水之间（有人说，此地就是今天的成都平原），那儿从此成了百谷自生、百鸟自鸣的乐土。①

农神或稷神的故事，到后稷这里可以说就到了高潮，此后只出了个叔均。据说叔均是后稷的后代，曾经发明牛耕、驱除旱魃（bá），人称“田祖”。② 关于叔均的故事众说纷纭。一说他名叫义均、商均，曾封于商，是舜（即帝俊）的子孙。一说他发明了百般工艺，例如钟、铫（yáo，古代的一种大锄）、舟、弓、耒、耜和规矩准绳，名为“巧倕”。③ 这些说法，彼此颇有歧异。

实际上，这里隐藏了神话描写的另外两种规则。这两种规则是：一、神话是仪式的变形，它的情节往往反映某种祭神仪式的内容；二、神话中的神名或人名，往往由官职名、巫职名及由其所代表的某个抽象事物演变而成。比如：“均”这个字原有垦辟农田的意思；④ 在《周易·说卦》中，“均”又被说成是地的品格；《周礼·地官》则把掌管农田事务的官员称作“均人”和“土均”。这说明：叔均、义均、商均等名字实际上是农官或农业事务的神化。又如：舜是殷商人祭祀最尊的祖神；⑤ 他具有农神的性格——据说曾辟地树谷，

---

① 《山海经·海内经》及杨慎注。
② 《山海经·海内经》、《大荒西经》及《大荒北经》。
③ 《山海经·海内经》，《世本》，《墨子·非儒下》，《荀子·解蔽》，《史记·五帝本纪》。
④ 《夏小正》“农率均田”戴传。
⑤ 《国语·鲁语上》。

耕于历山，并有祖父名叫蟜牛；[1] 因此，所谓天子尧派百官送来牛羊粟米养舜于畎亩（quǎn mǔ，田间）之中的传说，[2] 乃是天子在籍田中祭农神舜的仪式的变形。关于这一点，且让我们再作个进一步的解释：

在原始社会后期的氏族聚落中，有一种集体耕作的公有地，称"籍田"。当时所有的集体耕作都是由氏族首领带头进行的，故在每种重要的农事活动开始之时，往往要由氏族首领主持一种仪式，以组织和鼓励族人的集体劳动。譬如在耕田仪式举行时，首领要作一番象征性的劳动动作。这种仪式叫"籍礼"。

到国家产生以后，籍田被天子、诸侯所侵占，籍田制度便变成天子、诸侯们无偿占有农民劳动的制度。这时候，尽管籍田所有者并不实际参加农业劳动，但籍礼仪式却保留下来了。其功用在于：一方面通过籍礼中的祭祀仪式，表示对鬼神和祖先的恭敬；另一方面则通过籍礼中的亲耕动作，表示王族对农业劳动的关心，进而实现对劳动者的监督。

先秦时候，天子在名义上有一千亩籍田，诸侯在名义上有五百亩籍田。[3] 通常行籍礼的过程也就是祭祀的过程，它包括这样四个环节：

（一）行礼前的准备。在立春前九天，由掌管农业的大官后稷向国王报告天时和土壤情况，国王则通告公卿、百吏、庶民作好行礼的准备，并让司空在籍田上设立好祭祀之坛。

---

① 《淮南子·修务篇》，《尸子辑本》卷上，《世本·帝系》。

② 《孟子·万章上》、《告子下》，《荀子·成相》。

③ 《礼记·祭义》。

在立春前五天，由乐师瞽报告有“协风”来到，国王和百官便开始斋戒。

(二)举行飨(xiǎng)礼。即在行籍礼的那天，国王、百官、庶民按贵贱、长幼的等次，举行饮酒献酬仪式。

(三)正式举行籍礼。由后稷监督，农正(即所谓“田畯”、“均人”)布置祭品，太史作为王的引导。先行祭仪，向上帝祈祷丰收，然后王亲执耒耜，掘起一块土块，接着公掘三块，卿掘九块，大夫掘二十七块，庶民则耕遍全部籍田。

(四)由后稷对耕作情况进行视察，由司徒(即司土)对庶民进行清点，然后从王开始，按等次分尝所供祭的三牲和其它食物。①

文献所记载的籍礼情况大致就是这些。但这里似乎遗漏了一个细节。从“越俎代庖”、“尸位素餐”两个成语中，可以了解到这一细节。在古代的祭祀活动中，一般是要找个东西代替“神主”(所祭对象)的。在社祀中代替神主的东西是土块或树木，而在一般祭祀中用来代替神主的却是人。这个人叫作“尸”，他代替神主的那个行为便叫“尸位”或“尸袭”。尸在祭祀中还有另一个职责，即和负责祝告神灵的主祭者“祝”一起，安排用樽俎(zǔ)盛放的祭品。尸祝不管自己份内的事，却要去杀猪宰牛、烧火烹肉，这种行为就叫“越俎代庖”(páo，厨师)。

我们认为，籍礼中的祭祀也是要用尸祝的。既然籍礼是由后稷监督执行的，既然樽俎是由农正安排的，那么很显

---

① 《国语·周语上》、《礼记·月令》。

然：后稷与农正所扮演的正是尸与祝的角色。后稷在籍礼完毕时检查耕作情况，这并不是一种世俗工作，而是一种神职工作，就是说，他是代表农神来进行视察的。

我们由此还可以推知：叔均、商均的故事，后稷为农神的故事，舜发于畎亩之中的故事，实际上都是关于籍礼仪式的故事。后稷代替过农神，于是被说成是农神本身；叔均、商均担任过祝或尸，于是也被说成是农神，并说成是后稷的后裔；舜曾经作为农神或上帝来受祭，于是被说成是商均的父亲。关于舜的父亲叫瞽瞍的传说，大概也同籍礼有关——因为籍礼前要让乐师瞽报告春风已至，舜这个农神才能出场，所以人们传说成瞽生下了舜。

由此看来，古代神话传说中的五个稷神或农神——神农、炎帝、柱、后稷、叔均，也有一个共同的产生原因。

那么，怎样去理解这个原因呢？

三、自然信仰

神农、炎帝、柱、后稷、叔均，尽管他们都是农神，但他们成为农神的途径是不一样的。炎帝和后稷是由氏族神变成的农神，叔均是由巫官之职变成的农神，柱可能是一种生产方式的神化，而神农呢，我们在前面说过，他是一种抽象事物的代称。

传说中对神农及其时代的描写都有较晚时代的痕迹，比如说牛耕。中国的牛耕发生时代并不早。尽管在公元前四、五千年的河姆渡遗址中出现过牛的遗骸，但按比较流行的说法，“服牛”和“牛耕”的发明都在殷代。① 牛耕必须用犁，作为一种普遍应用的技术，它以铁质工具的制造为存在条件。所以半人半牛的神农形象，是文明时代的人的设想。神农的其他品质，也都具有农业社会理想的特征。因此我们可以说：神农不过是某种自然力及其被开发时期的历史的化身。

就此而言，神农具有与后土相同的性质。他们基本上是自然神。他们不同于文明时代的宗教神。一般来说，他们是隐蔽在自然物之中的一种神秘属性，而不具备超自然的形体。所以人们用土和稷来代表他们，用树木或各种各样的尸来代表他们。尽管人们为他们安了各种各样的名

① 《山海经·海内经》、《大荒东经》，《世本》，《天问》。“王亥服牛”，意即王亥牧牛。

字，尽管围绕他们展开过许多仪式，但我们仍然可以找到社神和稷神们产生和存在的一块意识形态的土壤。我们把这块土壤叫作“自然信仰”。

1. 自然信仰及其起源

所谓自然信仰，指的是一种认为自然物和自然力具有生命、意志以及伟大能力的信念。这种信念有两个特点：一是把自然物超自然化了，即把本来没有意志的东西看成是同人一样有意志的东西。由于这一点，我们把它称为信仰。另一个特点是：尽管它把自然物超自然化了，但它并不明确地把这个超自然化的事物看成是一个超自然体。由于这一点，我们把它称作自然信仰，而不称它鬼神信仰。打一个比方：相信土地有灵，人们祈祷它，它就会给人好收成，这是自然信仰；相信土地有专门的神掌管，这种神一男一女，称作土地公、土地婆，那么，这是鬼神信仰。两者的区别就在于是不是臆造了一个有形体的神灵。换句话说：自然信仰是人们对自己所感觉的事物的神秘信仰，而不是对自己所想象的事物的神秘信仰。

让我们结合原始时代人类信仰的产生的问题，来讨论一下自然信仰的起源。

所谓原始时代，是指从人类产生到使用文字来记事的那一个漫长的时代。

这一个时代的开端很不好确定。一般来说，它开始于人和猿的分野。根据一种生物分子钟理论及依此设计的DNA测定方法，人和黑猩猩的分野发生在700万年前。根

据有关古人类化石和石器的考古资料，人类应当在300万年前，就开始了使用简单工具的历史。此后，不同地区、不同种族的人类，先后跨过了旧石器时代、新石器时代等几个重要的历史阶段。旧石器时代指使用比较粗糙的打制石器的时代，与此相联系的经济生活方式是渔猎和采集；新石器时代指使用磨制石器的时代，这时的人类已发明农业、畜牧、制陶和纺织。从我们国家所发掘出来的人类化石和文化遗物看，新旧石器时代的交替约在距今八千年前。这两个石器时代，组成了所谓原始时代的主要内容。

至于信仰，则指的是一种不必经过检验的认识。一个命题、一种意见、一种观念，倘若人们能用充分理智的方法去证明它，那么这个命题、意见或观念便可称作知识；倘若事情不是这样，而是相反：这些命题、意见或观念未经检验便被人确信了，那么它们便可称之为信仰。宗教信仰是一种典型的信仰。

从现有资料看，最早的人类信仰遗迹，保留在距今十几万年前的考古文化之中。这文化属于旧石器时代中期。这就是著名的尼安德特人墓葬。1856年，在德国尼安德特河区域，曾发现若干按头东足西方式埋葬的古人遗骸，表明当时人已有对于日出日落现象的某种信仰。类似的信仰还见于巴勒斯坦、苏联等地的同时代的墓葬当中。例如在苏联乌兹别克的切舍克–塔什山洞，曾发现一个尼人时代的男童遗骸，他的头骨周围安放了六对山羊角，排列成一圈，被认为是对太阳的信仰的表现。上述墓葬，并且很可能是同一定的巫术仪式相联系的。

在中国的山顶洞人遗址中，也发现了埋葬的遗迹。山顶洞人遗骸周围撒有含赤铁矿的红色粉末，以燧石石器和钻孔兽器、石珠、骨坠等装饰品陪葬，显然表现了对人死后生活的某种设想。这说明：中国黄河流域的原始人，早在一万八千年以前、旧石器晚期，也有了信仰和相关的仪式。

由于认识水平低下，原始人的思维具有一种直观的性质。他们缺少抽象能力，遂以相似物代替某种属性，例如用红色粉末代替血液的流动和火的温暖；他们不能把握事物的确定性，遂把类推法广泛用于判断，例如根据人的特征类推万物有灵。这使原始人的意识形态普遍具有信仰的性质。

这样，自然信仰就在原始人群中产生出来。而且可以肯定：自然信仰是一种在原始人群中首先产生并且必定产生的信仰形式。这是因为人类最初的认识必定是要同人类生存问题密切相关的，而人的生存便是依赖于自然物的生存。既然原始人不能把一个自然物同这个自然物所引起的情感区分开来，那么，人类的最初认识只会是关于有益的、好的自然物的认识，以及关于有害的、坏的自然物的认识。这种认识习惯的直接后果便是自然信仰。另外，人的认识同动物的认识有一个重要的区别，即作为能够有目的地劳动的个体，人能够意识到原始人群的共同特征。但人缺少关于变化多端的自然现象的知识，缺少关于自身精神活动和机体活动的关系的知识，于是只能把自己的心理状态的特征投射给自然物。这种活动的直接后果也是自然信仰。尼安德特人认为东升西落的太阳具有不朽的生命，山顶洞

人认为红色粉末同红色火焰一样包含生命的原素，这些信仰都属于自然信仰的范围。

倘若对原始人的自然信仰加以分析，那么，我们可以看到存在两种人和两种自然信仰：一种是依赖天然环境而生存的人及其自然信仰，另一种是产生了独立于自然的自我意识的人及其自然信仰。在前一种情况下，人并不把自己与自然分开，因此也不把自然与自己分开，自然对象在人身上引起的那些感觉，于是便被人看成是对象本身的形态。自然的东西便成了一个心情的东西、与人相似的东西，因而也是有意志的东西。这一种信仰的特征是将自然人格化。在后一种情况下，人们由于采集和狩猎水平的提高，已经产生了对某些自然现象加以控制的愿望，产生了减轻自然的压迫的明确思想。这使人们开始把自然当作一种异己的力量来看待，从对自然的祈求中产生了对自然的崇拜意识。这一种信仰的特征便是明确了人对自然的崇拜关系。我们不妨把这二者看作自然信仰的两个阶段。自然信仰的起源和发展的过程，可以看成是从自然人格化阶段到自然崇拜阶段的推进过程。只有完成了这一推进过程，才会有自然神的产生。

2. 自然崇拜的表现形式

从某种意义上说，自然崇拜是仪式化的自然信仰。我们所能观察到的中国自然信仰，一般都具备自然崇拜的特点。所以我们现在要专门讨论一下自然崇拜的表现。

山崇拜和石崇拜

山崇拜和石崇拜在各原始民族中的流行极为普遍。在世界各地，都有诸神居住在山峰之间一类的传说。从新石器时代开始，每一文化时期都曾留下巨石建筑物，证明彼时彼地曾经流行巨石崇拜。山、石崇拜很可能是最早产生的自然崇拜方式。

山石崇拜的流行原因在于：除掉山和石的异常形状易于造成神秘感外，山和石是这样一种自然物：它最早并且最直接地联系于原始人的生产和生活；山中隐藏着许多动植物，岩石则是制造工具和武器的材料。有一种羌族传说说：天神曾经教导古羌人用白石战胜戈鸡人，所以羌人要将白石作为天神来供奉。这个传说中隐含了这样一个事实：在石器时代，岩石是人们制造生产工具和武器的重要原料，一块经过多方寻觅而得到的好石料，往往会在使用过程中当作神物或神赐之物加以崇拜。至于山神，则常常被看作是狩猎之神。几乎每一个游猎民族，都保留了出猎前供祭山神的习俗。藏南珞（luò）巴人称山神为“乌佑”，怒江独龙人称山神为“且卜拉”，东北鄂伦春人称山神为“白那恰”，海南黎族人称山神为“山鬼”。这些民族都有祭祀山神的专门礼仪。这些礼仪证明山崇拜同狩猎经济有深刻的联系。

山崇拜和石崇拜在中国古代文献中有三方面表现。第一种表现是关于山的神话。《山海经》几乎把所有的山都说成是神人和怪兽居住的地方；昆仑山在神话中不仅是众神毕聚的神山，而且是天地交通的必经之道；关于渤海有蓬莱、方丈、瀛洲三神山的传说，后来还成为神仙传说的重要组成部分。第二种表现是祭山的礼仪。在甲骨卜辞中有很多

祭山求雨的记录；《尚书·舜典》说虞舜时候就有“望于山川，遍于群神”的祭制，并说舜曾巡祭泰山、衡山、华山、恒山诸山神；到秦以后，历代天子封禅(shàn，登泰山筑坛祭天称“封”，在山南梁父山上辟基祭地称“禅”)，祭天地，同时也要对山神进行大祭。第三种表现是堪舆术，即所谓看风水。堪舆术中一般都有关于某种地形是某一神灵的化身的说法，这种说法来源于山有神灵凭附的观念。上述表现，同时也可以看成是石崇拜的表现，因为祭山拜山时总要把石头当作神主。所谓石头里生出个孙悟空，这观念同山是诸神所居处的观念是一脉相通的。

水崇拜和火崇拜

这也是两种最早产生的自然崇拜方式。人类很早就从洪水泛滥中认识了水的威力；根据考古发现，鱼叉和其它捕鱼工具在旧石器晚期即已出现，表明水和人类的生产、生活有了进一步密切的关系。这是水崇拜产生的物质基础。人工取火技术产生在旧石器时代中期，在这一时期的遗址中，人们曾找到已成化石的干蘑菇，这是最古老的引火物；而在人工取火之前，人类应当经过了使用天然火的漫长过程。这构成了火崇拜的物质基础。

水崇拜和火崇拜的原始性，表现为它们同妇女有非常特殊的联系。广西、贵州、湖南等地的侗族人中，每年岁首的敬祭水神仪式均由妇女们举行。鄂伦春族极尊崇火神，但不设火神神像，祭献时以老年妇女为神；这同古代汉族人的灶神习俗有异曲同工之处。云南泸西县阿盈里的彝族人在农历正月初一和六月廿四日祭火塘，其习惯是：饭前由家

庭主妇挑选一块最肥的肉投入火塘，以祈求火神不降火灾；这一习俗在藏东南珞巴族中仍有保留。这一类由妇女们主持的水、火崇拜习俗，应当是起源于母系氏族社会的。

母系氏族制的存续时期很长，大约相当于旧石器时代中期至新石器时代晚期。在这一时期内，妇女是氏族的领袖，是水源和火种的保护者，同时是血缘的标志。这段历史造成了水崇拜和火崇拜的神圣性、宗族性。中国各民族的水崇拜一般表现为对河流、湖泊、雨水、井洼、泉眼等具体事物的崇拜。这同原始人的直观思维方式有关，也同宗族观念有关。因为祭水仪式一般要在水源处举行，而且这个水源往往被看作是本家族的水神的居住地，对它的祭拜于是成为同宗的标志。我们知道：同宗最早意味着同母系。中国的火崇拜则最盛于北方萨满教流行的地区。萨满教是个尊崇始母女神的宗教，它不仅有众多的女神神话，而且直到近现代，许多民族中的萨满仍由妇女担任。某些地区的男萨满，在举行宗教仪式时，还要装扮成妇女模样。凡此，都可以看出水崇拜和火崇拜同母系氏族的关系。

在中国古籍中保存最多的水崇拜资料是河祭资料。殷人经常祭祀黄河、安阳河、漳河、澫(yú)水、洧(wěi)水，甲骨卜辞中有大量关于此类河祭的资料。周朝以后，民间各自祭祀自己居住区域的河神，官方则祭祀天下的名川大河，渐成定制。秦代以后，全国各地还建立了很多河神庙来供奉当地的河神。至于火崇拜，则有大量关于火把节、送火神节习俗的资料保存至今。水祭盛于官府、火祭盛于民间，这是同中国封建社会的农业特征有关的；水利问题是历代政府

都要面临的大问题。

土地崇拜

土地崇拜较晚起，这一点可以从土地崇拜的两个特点中看出来。第一个特点是：中国的土地神有多神合并的特点。这说明原始人是先对地面的具体自然物，比如土块、山坳、小片绿原发生信仰和崇拜，然后才对一般的土地发生崇拜。第二个特点是：中国的土地崇拜经常同农事仪式相结合。这说明土地崇拜主要是农业社会的一种信仰方式。换句话说就是：土地滋养万物的伟大力量，主要是在农耕时代，显示在原始人面前的。

土地神的合并特征，有四类表现。一是地神与土神分立。例如在四川南部的纳木依人和拍木依人的信仰中，地神和土神是两个神；地神主宰大地，造成地震；土神则主宰庄稼。后来，他们的祭地仪式渐渐不单行了，但祭地仪式不是归并入祭土仪式，而是归并入祭水仪式。第二类表现是多神分祭。例如黔东南的侗族人把土地神分为桥头土地、寨头土地、山坳土地几种，采用不同的形式供祭。第三类表现是多神并祭，例如黔东南苗族人供奉三尊土地菩萨，汉族人供奉土地公婆。第四类表现是祭期分立。例如云南梁河县的阿昌族人每年举行三次祭土主仪式：二月属马日一次，祈求全寨清吉平安；五月二十八日一次，祈求牲畜兴旺；六月二十五日一次，祈求庄稼丰收。这些表现都说明：土地神的职责原来是由许多具体神司掌的，只有经过一系列兼并过程，才有统一的土地崇拜和土地神。

土地崇拜同农事仪式相关联的特征也有多种表现。例

如海南黎族人在开犁、开播、开始插秧前都有祭地礼仪。云南彝族人除去正月初一要祭地母外，每逢农历二月撒秧时还要携带腊肉、猪心、酒、饭等祭品到秧田边撒祭。藏东南珞巴族中有一个阿帕塔尼部落，他们的祭地神活动安排在播种前，由各氏族分别举行。

值得注意的是：在土地崇拜中，也可以看到它同妇女崇拜的联系。比如土地神常常被称作“地母”，又如侗族最高神达摩女神同时是社稷神。此外，阿昌族谷神是老姑太，崩龙族谷神是十四个美女，景颇族尝新节要由老年妇女收取尝新的稻谷，云南有些芒人在收割水稻时规定由妇女开镰。这类情况产生的原因有两条：第一条是，发明农业同妇女有很大关系。根据考古资料，在我国新石器时代早期的磁山、裴李岗遗址，发现了石耜、石磨盘等农业工具和谷物加工工具，这证明公元前五千多年的时候，我国中原地区已有了原始农业。这个时候正是母系氏族社会时期。按照当时的氏族内部分工，采集植物食物、抚育后代两件大事是由妇女负责的，正是在采集劳动中，妇女们认识了植物生长的规律，并发明了农业。第二条原因是：原始人在人类的生产和农作物的生产之间，曾发挥非常丰富的联想。他们认为母亲的生育同土地的生育有某种关联性。所以许多民族的土地崇拜观念是通过妇女偶象或孕育仪式表达出来的。在新石器时代的考古遗址中，曾出土了许多女性的小型雕像。这些小雕像用象牙、石头、陶土制成，女性特点非常突出，生动表现了早期的农业氏族对女性的尊崇和对肥沃土地的崇拜。哥伦比亚小说《百年孤独》中有一个情节：奥雷良诺第

二同佩特拉·科特的疯狂情爱，使他们畜养的动物呈现出无休止的繁殖状态。这一情节依据的观念与上述土地崇拜观念相似。

天体崇拜

我们可以把天体崇拜分作两部分内容，一是对日月星辰、风云雷电等具体自然现象的崇拜，二是对这些自然现象的整体——天的崇拜。在原始人中，首先产生的是前一方面的崇拜。

在今天的少数民族中，天体崇拜的对象仍然比较具体。居住在大、小兴安岭中的鄂伦春人，认为日、月、北斗、风、雨、虹、雷诸神各有司掌，对它们有一系列祭祀仪式或禁忌原则，但他们不祭天神。居住在海南岛的黎族人认为云、雾、雷、电、风、雨等天体现象都有一种不灭的"灵性"，但他们特别敬事的是雷公鬼，其次是太阳鬼和风鬼。藏南珞巴族人的天体崇拜中，以太阳崇拜最隆重，他们把太阳当作女神，进行经常性的献祭。这些情况都同古代汉族人类似。根据汉文典籍记载，具有至上神神格的天，是到周代才出现的；在此之前，只有对具体的天体物的崇拜。

在许多民族中，天崇拜是通过对太阳崇拜的置换来实现的。彝族的情况可以说明这一点。彝族古歌《公史篇》这样描写了古代对日月的祭拜："拿白的阉绵羊祭，取出四钵烧肉，搁在地四方。""拿白牯牛来祭，取出四钵烧肉，搁在地四方。"这表明他们曾经把日月看作掌管四方的神灵。所以彝族人有"太阳"、"太阴"相对的观念：农历冬月二十九日举行太阳会，三月十三日举行太阴会。这一点和汉族情况

相似，只是汉族的阳、阴相对，后来变成了天、地相对。

天神崇拜大约是在鬼魂崇拜的基础上形成的。例如独龙族人认为：小鬼分为两类，一类在地上，同人杂处；一类在天上，掌管人的命运。天鬼居住的地方，也有和人间相同的结构。因此他们的天崇拜实际上就是小鬼崇拜。彝族人中也有相似的观念。例如四川大小凉山的彝族男子用额前顶端的辫发作为天神的代表，认为它能主宰人的吉凶祸福，这天神实质上也就是鬼魂。鬼魂崇拜一般都具有多神的特点，因此最初的天神并没有特别显赫的地位。羌族人祭神时，以一块白石象征天神，同时又用多块白石分别代表天神、地神、山神、树神、山神娘娘等，这说明：羌族人的天神，原只是同众神地位平等的一个神，后来才取得主神地位。

作为至上神的天神的崇拜，是统一政权和社会等级结构的反映。统一政权的建立过程，则是对各少数民族逐步兼并和融合的过程。这个过程在意识形态方面也有表现，这就是太阳崇拜的衰落。有人认为：各族射日神话（例如汉民族的后羿射日神话）正暗示着这一衰落。这种说法不一定准确。但自从周朝的天神产生之后，日神的地位确实就渐渐降低了。所谓“祭天之礼，兼及三望”（祭天的时候，附带祭一下日、月、星三光），说的就是这种情况。

3. 从自然信仰到自然神

自然信仰不光是一种意识形态现象，它也是一种历史过程。在不同的时代，自然信仰的表现方式是不一样的。

这个过程取决于许多原因。第一个原因自然是生活方式的原因。以采集自然果实为生的原始人，他们的信仰中有许多“友好的”或“不友好的”植物精灵；生活在渔猎阶段的原始人，他们常与动物之神相伴；农耕时代的先民会对自然力产生普遍的膜拜；而到工艺技术广泛出现的时代，许多自然神便会变成文化英雄。同样，由于思维方式发展的原因，原始人的信仰对象和崇拜对象，会由具体的自然物变成比较抽象的自然物和自然力。自然信仰演变的上述阶段性特点，常被人用作分析神话、习俗、礼仪的原型的依据。

此外值得注意的是，自然信仰的发展，还同人类对精神活动的认识过程息息相关。

原始人对自身精神活动的认识，是以灵性观念的形式表现出来的。这种表现大约有三个层次。第一层次是混沌认识的层次。这时的人类实际上无法对精神活动和机体活动加以区分，所谓灵的观念，不过是对“活生生”这一状态的意识。第二层次是灵魂信仰层次。由于梦境的启发，这时的人类有了第二自我的意识，认为人既可以生活在现实世界，又可以生活在梦幻世界。第三层次是鬼魂信仰的层次，由于对生和死的现象的误解，这时的人已经相信灵魂可以离开肉体而运动，可以作祟，可以投胎，于是产生了对自然神灵的普遍信仰。过去赫哲族人曾认为人有三个灵魂：一是“生命的灵魂”，同人的生命共始终；二是“思想的灵魂”，梦中离开人体；三是“转生的灵魂”，即可以投胎、转生来世的鬼魂。这三个灵魂可以分别对应于前述灵性观念的三个层次。反过来，按三个不同层次的观念去理解自然物，将自

然物拟人化，于是也就产生了不同性质的神。

中国古代土地崇拜的资料，可以向我们提供类似认识，即关于不同性质的土地神的认识。当人们直接向土地献祭和礼拜的时候，他们所信仰的是作为自然神的土地神，这种土地神尚不具备超出自然物的形体；当人们给予这个土地神一个名字，根据土地的特性来想象这个神的形象的时候，他们所信仰的是拟人化的土地神，这个神仍然是土地的自然力的化身；当人们依照人的模样及人的社会关系来塑造出一个土地公或土地婆的时候，他们所信仰的则是土地的神性管辖者，即社会神了。这三种土地神产生于不同的历史阶段，分别对应于三种不同的灵性观念。

以上，我们对自然信仰理论作了多方面的讨论。现在，如果我们重新回顾社神和稷神的故事，我们便会感到对这两个故事有了更深刻的把握。毫无疑问，这两个故事是自然信仰的产物。故事的主人公，由于他们形体上的模糊性，由于他们所散发的浓厚的自然气息，他们的性质只是自然神（例如后土）或拟人神（例如后稷）。他们的故事起源于农耕时代，中断于神话历史化时代，这使他们没有向社会神或宗教神的阶段迈进。但土地崇拜习俗在民间的发展，却终于导致了土地公和土地婆的产生。关于土地公、土地婆的故事，就不属原始信仰的范围了。

四、神秘的姓氏

中国人有多少个姓氏？这不容易统计。仅就汉姓来说，北宋编的《百家姓》收集了四百多个常用姓氏；近年来编的《辞海》收集了一千多个常用姓氏；有一本《贵姓何来》的书，则开列了五千零九十三个姓氏。这些姓氏成了绝大部分中国人自身符号的一部分。有很多人尽管没有名字，但他们有姓氏。

姓氏很重要。人们赌咒发誓的时候常说："我干不过你就跟你姓！""若骗了你，把我的姓倒挂！"他们的意思是说：自己的话极其神圣，他们是在以世世代代祖先的名义发誓。姓就是他们的祖先、他们的血缘、他们的根。

这种关于姓氏的理解是很有道理的。"姓"字拆开来是"女"和"生"，它的最早的涵义是：为某个女人所生。在古代人的理解中，同姓的人都是一位女性祖先的子孙，姓是母系氏族社会每一血缘关系人群的标记。所以中国现存的最早一批姓，大都以"女"字为偏旁，例如：姜（炎帝族的姓）、姬（黄帝族的姓）、嬴（少皞族的姓）、姚（舜族的姓）、姒（sī，夏族的姓）、妫（guī，舜后代氏族的姓）、姞（jí，黄帝后代氏族的姓）、妘（yún，祝融后代氏族的姓），等等。

到父系氏族社会以后，血缘关系按父系计算，和过去不同；由于人口增多，族中又分裂出新的支族；这就导致了

"氏"的产生。氏是新的男姓氏族首领的标记。每一个这种首领的产生，往往同土地、权力的分配有关，所以氏名常常又是地名或官职名。比如炎帝的后代吕氏、申氏、许氏、封氏、高氏、崔氏、卢氏等都以所封地名为氏，又如周代的史氏、师氏、司马氏、司空氏、司徒氏等以官职为氏。

照我们的推想，姓的历史一定要比氏的历史长上许多倍。但我们的祖先直到父亲氏族时代才发明文字，这使人类的历史几乎变成了男性英雄的历史。姓的历史于是消失在氏的历史之中，古老的姓、氏之别也被汉以来人弄得混淆不清。现在我们称作"姓"的那些符号，实际上大都来源于氏。这样一来，在历史的长河中，那几块久经淘洗的礁石——那几个最古老的姓——就显得特别神奇。它们的来龙去脉，的确值得我们不断地玩味。

1．姜姓的故事

在今天的陕西省岐山县西边，有一条称作姜水的小河。这小河西出岐山，东过武功，向南流入渭河。在非常古老的时候，曾经孕育了一个姓姜的氏族。①

我们现在已经很难辨别到底是先有以姜为名的河水，还是先有以姜为姓的人群。在那个时代，水源和母亲具有相近的意义：它们都意味着生命的来源。不过，"姜"这个字显然是一个富有人文涵义的字眼，它的上半是个"羊"字，下

---

① 在本书中，"氏族"指按血缘关系结成的基本社会组织，"部落"指由两个以上血缘相近的胞族或氏族构成的社会组织，"部族"是对氏族、部落或部落联盟的泛称。

半是个“女”字，可以解释为“羊母亲”，也可以解释为“头戴羊角的女人”。

	殷代文字	西周文字
姜		
姬		
风		
嬴		

古文字中的姜、姬、风、嬴四姓

（采自《汉语古文字字形表》及《金文编》）

我们认为，姜姓的产生同一个古老的民族有关，这个

民族就是一直活动在中国北部和西部的羌族。羌字原来就是一个广义的族名。汉代人的《说文解字》把它解释为西戎牧羊人；实际上也是把它当作以生产特征为标志的族名来看待的。在甲骨文中，羌、姜只有性别上的区别，羌是男羌，姜是女羌。这一点可以理解为：先有以"羌"为标志的部族，后有以"姜"为标志的姓；当需要有个符号来标记羌族的女系系统的时候，姜姓就产生了。

为什么人们能够这么肯定地把"羌"和"姜"在血统上联系为一源呢？这有两个原因：一个原因是《后汉书·西羌传》说过羌姜同本的话；另一个原因是古文字研究证明羌族和姜姓都代表一种首戴羊角的风俗。这种风俗叫作图腾风俗，它用某种装饰表明一个氏族同某种动物具有血缘关系。既然羌人和姜姓人都是羊的后代，那么他们之间的血缘关系不是显而易见的吗？

姜姓的第一个光荣子孙是我们在前面说过的炎帝族。根据传说资料，这个部族诞生于姜水。① 但它的祖先一定来自更偏远的西部，因为《山海经》里记载的羊图腾大略分布在今天的甘肃、青海地区；而且，这个部族不断地向东迁移着，在河南、山西、山东、安徽等地留下了二十多个同姓的氏国。这里面有河南地区的吕氏、申氏、许氏、封氏，有山东地区的齐氏、崔氏，有安徽地区的向氏，还有湖北随县的厉氏。有人说，厉氏就是烈山氏。② 总之，炎帝族就这样成了中

---

① 《国语·晋语》。

② 《中原远古文化》172 页至 175 页，《中国古史的传说时代》46 页至 47 页。

华民族的一个伟大祖先。根据古书《世本》辑佚本的资料看，早在先秦时代，姜姓的炎帝后代就已分出了一百零七个氏。大部分中国人，都可以在血缘上和炎帝族认同。

炎帝代表了中国黄河流域的第一个统一的部落联盟，同时也就代表了新石器时代的农业文明。这使得姜姓人物总是成为农业英雄。第一个"人物"是炎帝本身，它作为农业初期阶段的一个强大部落，曾获得后人追加的"神农氏"的称号。其次是烈山氏和柱，他们的故事是农神传说的一部分。再次有共工，他是兴修水利的人物，水利自然与农业密不可分；不过关于共工氏得姓的缘由另有一说，即是说共工的从孙"四岳"，辅佐大禹治水有功，"赐姓曰姜"。① 再接下来，有周始祖、农神后稷：尽管周人（包括后稷）以姬为姓，但后稷母亲姜嫄却分明是姜姓的女子。

姜姓还有一个光荣子孙是姜太公吕尚。吕尚是殷周之际的人物，曾帮助文王、武王完成建立周朝的大业。根据《史记》的记载，他是山东人，他的祖先曾是"四岳"，原姓姜，受封于吕而以吕为氏。姜尚或吕尚的家世可以说明姜姓在殷周时候的演变，也可以说明姜姓已广布各地。这里面而且还隐藏了另外两个有趣的故事：一个是"四岳"的故事，另一个是"吕"姓的故事。

原来，在姜姓部族的发源地、现在的陕甘宁交界地区，远古时候有峰峦相望的四座山，人称"四岳"，又称"太岳"。

---

① 《国语·周语》。

这“岳”字本来就有山神的意思，故“太岳”便意为“崇高的神”。当时，在四岳一带有两种传说流行，很难辨别谁先谁后。一种传说说羌人或姜人是太岳的子孙，① 另一种传说说羌人或姜人是羊的子孙。到后来，两种传说相互叠合，便有岳神为羊的信仰。②《说文解字》中还保留了“岳”字的古字字形：上为羊角，下为山岳，这实际上是上述信仰的遗迹。

随着姜姓部族的迁移，羊神信仰和岳神信仰也逐渐传到中国的东部地区。第一步，在“姜戎”居住的山西南部，出现了“太岳”这样一个山名；③《史记》则称之为“霍太山”。第二步，“四岳”成为姜姓人受封官职的名称，其职权是掌管四方部落和四时的方岳巡祭。④ 第三步，在太公吕尚受封于东海之滨、建立齐国的时候，泰山有了“东岳”之称，“泰”字和“岳”字都取自“太岳”。此后，与五行观念相结合，中国有了东岳泰山、西岳华山、北岳恒山、南岳衡山、中岳嵩山的“五岳”说；羊神信仰则按另一种方式流传，孳乳出一系列民间风俗。例如羊神成为司狱之神，成为司法之神，⑤ 又成为司土之神；⑥ 从这些信仰中演变出了“悬羊头于门上除盗贼”的风俗、⑦ 执法者服獬豸(xiè zhì)冠的风俗，⑧ 以及关

① 《左传·隐公十一年》、《左传·庄公二十一年》。
② 《渊鉴类函》羊字下引郑康成注、郑玄注。
③ 《尚书·禹贡》。
④ 郑玄《诗·崧高》笺。
⑤ 《路史·余论》，《白虎通·巡狩》。
⑥ 《国语·晋语下》，《广雅 释天》，《国语·周语》韦昭注，《淮南子·本经训》高诱注。
⑦ 《杂五行书》。
⑧ 《后汉书·舆服志》。

于泰山治鬼的传说。

这就是"四岳"及其相关风俗的由来。

至于吕，我们在前面说过，它是姜姓部族东迁时留在河南的一个氏国。这个氏国的准确地理位置在今天的南阳市西边。有人说，吕字的来历，是因为禹器重太岳，引为心吕之臣，故封为吕侯。① 这种说法十分牵强，它把一种形容事物状态的词当成一个氏族的标记，根本不符合原始人类的思维习惯。其实，吕姓也是来源于一种图腾信仰的。这种图腾物就是一种形似鹿与驴的黑羊，在魏晋的时候称"山驴"，在先秦时候称"闾"或"闾麋"。② 由此可知：即使在建立了单独的氏国以后，吕姓人也一直没有忘记自己的原来的图腾。而且，一直到吕姓人迁至山东建立齐国以后，他们中间的男子还使用着姜、吕二姓，他们中间的女子则一律照原样姓姜。

姜姓女子，曾经著称于两周之间。由于姬姓国同姜姓国之间的世代通婚关系，周王室以及鲁、晋、卫等封国王族都以"齐姜"（齐国女子）为妇。《春秋》、《左传》便写到了许多姜姓女子，例如鲁桓公妃文姜、庄公妃哀姜、闵公母叔姜、僖公妃声姜、文公妃出姜、宣公妃穆姜。这些名称里面的"姜"指姜姓；"文"、"哀"、"声"、"出"、"穆"等等是对已逝王妃所加的谥号；"叔"则是第号，姜家大女儿、二女儿、三女儿、四女儿分别称作孟姜、仲姜、叔姜、季姜。当时的歌手们曾用很热情的语调歌唱了"孟姜"和其他姜姓女子。例如：

到哪里去采唐（唐蒙，即菟丝子，一种蔓生植物）？

---

① 《说文解字》。

② 《山海经·北山经》郭璞注。

到卫国的沬邑之乡。
你道我想念的是哪一个人？
我想念的是美人孟姜。
……①

和我同乘一车的姑娘啊，
脸蛋象木槿花在开放。
车子在大路上时翱时翔，
姑娘佩戴的玉石闪闪发光。
这姑娘的名字就叫孟姜，
她真是美丽而又端庄。……
这姑娘的名字就叫孟姜，
她高贵的仪态令人难忘！②

这几首歌都用"孟姜"泛指齐国女子，由此可见姜姓的齐国女子在当时享有很高的声誉。

2. 姬姓的故事

姬姓是黄帝族的姓。关于姬姓的来历，也有一些神秘的传说。比如有人说它的起源时代非常早，在姜姓产生的时候它便产生了。另外据说它同一条河流有关，不过这条名叫"姬水"的河流的地理位置，始终无人知晓。关于姬字的内在涵义的说法大概要算是最为复杂的了。有人说它标志了一种熊的图腾，"姬"字的右半乃描画了一个熊的脚

---

① 《诗·鄘风·桑中》。
② 《诗·郑风·有女同车》。

印；①有人说它标志了一种芳草图腾，姬就是《离骚》里面说的蕙茝（chǎi）；②还有人说它标志了一种蛇图腾，姬读己，己字写如蛇形。③……

这些说法所涉及的事实过于遥远，面对它们，我们真有烟涛微茫、云霓明灭的感觉。我们不敢轻易否定这一切，但也不敢轻易相信这一切。因为，黄帝诚然号为"有熊氏"，但把姬字解释为熊的脚印，却似乎过于牵强；姬、己尽管读音相近，但姬字的同偏旁字很多，又未必皆可通于己；至于释姬为茝，则同黄帝族作为游猎民族的本色不甚吻合。

这样一来，我们便宁愿按照自己的理解来叙述姬姓部族的故事了。

姬姓的黄帝部族，大约是发祥在今天的陕西北部地区的部族。近年来在这一带发掘出来的大量仰韶文化遗址，可以同它们的活动相互印证。证明它们是由"穴居而野处"④走向逐渐定居的部族，是由母权制走向父权制的部族。

但是，出现于古代文献中的黄帝族，却已不是原来意义上的姬姓氏族，而是一个部落联盟性质的部族。这一部族拥有多种图腾集团。关于黄帝率领熊、罴（pí）、貔（pí）、貅（xiū）、貙（qū）、虎、狼、豹等部族与炎帝作战的传说，以及关

---

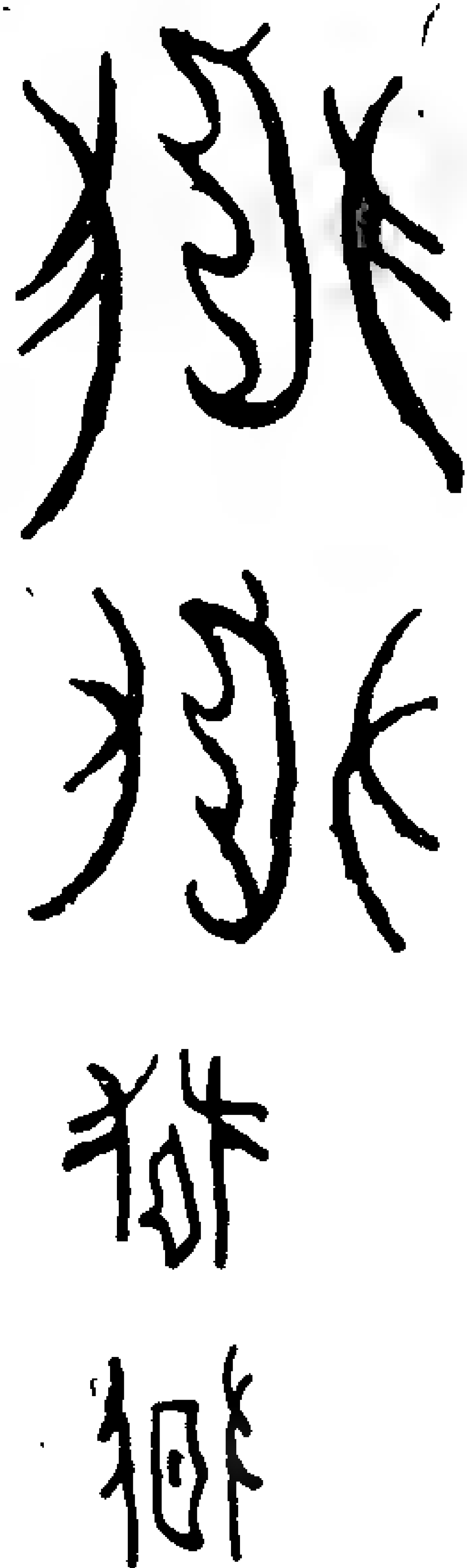
① 孙作云《周先祖以熊为图腾考》，《开封师院学报》第二号，1957年6月。

② 《中国古代社会新研》87页。

③ 《中国上古图腾制度探赜》。

④ 《帝王世纪》："自黄帝以上，穴居而野处。"

于黄帝"龙颜"、"乘龙"的传说，都表明了黄帝族图腾的复杂性。前一传说反映黄帝族中存在许多分支图腾，后一传说反映黄帝族中有了与部族的联盟性相适应的综合图腾，亦即综合各个原生图腾的特征而形成的再生图腾——龙图腾。



金文中的"獄"字

图腾的复杂性，曾掩盖了黄帝氏族的原生图腾，使之暗昧不明；但我们仍然可以通过"姬"姓去寻找这个图腾。我们认为：它一定产生在母系氏族时代，亦即早在黄帝成为部族首领之前（因此，它同"轩辕之国"或"有熊之国"并无瓜葛）。它应当就是一种称作"𦣞"（yí）的动物。

"𦣞"作为动物名称的事实，可以从另一个古文字"獄"

(sī)的形与义中辨析出来。𤞞在甲骨卜辞中用为地名，① 在金文中用为人名，② 这可以佐证"𤞞"字的名词性。在殷代的𤞞父丁卣(yǒu，古代酒器)的铭文上，"𤞞"字特别清晰，它的字形是：两犬相背，中有一个有耳有尾的四足动物，([illegible])，③ 这一点则可佐证"𤞞"字同动物的关系。《说文解字》说："𤞞"意为司狱之官和辨狱之官。据此，我们可以联系关于姜姓的辨狱之官的传说，确认"𦣞"与"𤞞"字都同姬姓图腾有关。这个道理很清楚：既然姜姓部族是把自己的图腾神(岳)看作司狱之神的，那么，姬姓部族的司狱之神(𤞞)也应当就是它的图腾神；既然"姜"同"姬"、"嶽"④ 同"𤞞"在字体构造上明显有一种对应，或者说，它们都是图腾符号同另一义符的结合，那么，我们很有理由作出这样一个推测："𦣞"是图腾符号，它所代表的那个有耳有尾的四足兽，就是姬姓氏族的原生图腾。

读者们也许会问："𦣞"到底是一种什么动物？假如不用现代名词来指明这种动物，那不是太含糊了吗？我们将这样回答：尽管我们不能具体指明这种动物，但仅用"𦣞"字来称呼它，却也达到了目前图腾分类的一般水平。因为，原始人类拥有不同于文明人类的一套思维习惯，他们的动物分类观念远比现代人复杂得多、细致得多。西方人类学家曾经

---

① 《卜辞通纂》543页。

② 《三代吉金文存》卷一三"𤞞父丁卣"；《金文诂林》卷十"鲁侯𤞞鬲"。

③ 一说"𦣞"象梳篦之形，观𤞞父丁卣可知不确。参《甲骨文集释》3593页。

④ "太岳"、"四岳"的"岳"，原来写作"嶽"。

强调过“他们在区分同一属内各个种之间细微差别时所表现出来的精确的辨别力”。[①] 这种辨别力自然会体现在图腾指称上。当我们说某个氏族集团以鸟为图腾、某个氏族集团以蛇为图腾的时候，我们实际上只是对远古信仰作了



金文中的未辨识字

（采自《金文编·附录上》）

① [法]列维—斯特劳斯《野性的思维》6页。

个模糊描述；原始人对图腾的理解绝不会这样粗糙，他们的图腾物会使现代的生物学家也感到难以描写。所以，我们用“臣”来标明姬姓氏族的图腾，而未使用现代名词来标明它，这是非常正常的。

总而言之，以“臣”为图腾的姬姓氏族，就这样在一个默默无闻的地方惊天动地地诞生了。它并且在继炎帝族之后的若干个世纪内，也进入了中原腹心地区。当时它处于半农半牧的经济阶段，尚未摆脱游猎习俗，“迁徙往来无常处”。① 这意味着它同炎帝神农氏的部族相比，在文化上显然要落后一些，但在军事上又显然要强大一些。它野蛮勇武，长于攻战，面对炎帝族和东方风姓部族在黄河中下游建设起来的农业文明，它充满扩张欲望。于是它经晋南、豫西向豫中蚕食，在今天的河南新郑一带建立了有熊之国，亦即轩辕之国。② 然后它挥师北向，在河北省北部的釜山一带击败了獯鬻(xūn yù)部族。接着它乘胜扩充力量，联合起许多部落酋长，在河北中南部的涿(zhuō)鹿、阪(bǎn)泉等地部署了三个大战役，“三战然后得其志”，击败炎帝族，取得中原地区的部族联盟首领的地位。③

黄帝族的成功造成了许多重要后果。其中影响最为深远的一个后果是：黄帝成为中华民族公认的祖先，尧、舜、禹、夏、商、周等不同时期的华夏骨干民族，都被记载为黄帝的后代。④ 另外一个直接后果则是：姬姓属地遍布中原，黄

---

① ③ 《史记·五帝本纪》。
② 《史记·五帝本纪集解》引皇甫谧语。
④ 《史记·三代世表》。

帝子族衍化出许许多多的次生姓氏国。例如据《国语·晋语》所言，黄帝之子二十五宗，分为十二姓，即姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姞、儇、依。又如据《左传》所记，周代的虞(yú)、虢(guó)、焦、滑、霍、杨、韩、魏、芮(ruì)、荀、贾、狐、耿等诸侯国，都是姬姓国。若按《世本》的介绍，则在春秋时候，姬姓已有六十一个属地和四百三十二个氏了。

这里有一点很耐人寻味：黄帝之子既然是二十五宗，为何只有十二姓呢？我们猜测，这里面一定隐藏着一些有趣的故事；至少，这十二姓中的若干姓一定会同黄帝族的图腾有关。

十二姓中，和图腾有关的姓有酉、己、荀三姓。酉大约代表了一种鸡图腾，己大约代表了一种蛇图腾，荀大约代表了一种狗图腾。我们的根据是：一、酉和鸡的通称有很长的历史。在甲骨文和金文时代，酉和鸡都指同一样东西——鸡形酒器或刻有鸡形图饰的酒器。《周礼》所谓"六彝"（六种祭祀用的法定酒器），第一彝是"鸡彝"；《礼记》所说的夏商周三代"灌尊"（举行灌礼所用的酒尊），时代最早的也是鸡彝。这些事实都表明：醴祭或灌礼，是同鸡崇拜相关联的仪典。如果说概念的相关总是表现为文字的相关，那么在古老的语言中，"酉"和"鸡"便会是同一字眼。这种情况也在后代风俗中保留了下来。《论衡·物势》说："酉，鸡也"，它指的是：在十二生肖风俗中，鸡与酉是互相对应的。二、苟同狗的互通关系，也可以通过对古文字字形字音的考察得出。苟、狗同音；在金文中，苟字象狗贴着耳朵张望之形：这说明苟即狗。苟字加上表示放牧的"攵"旁成为"敬"字，仍然表

示用狗警卫、很有警觉的样子。三、己字的其中一义为蛇类动物，这一点几乎已为人所公认。己字字形象蛇的屈曲形状。学者们并认为：龙与蛇的关系，也表现为龙字由己字演变而成；己字上加角，下加脚，便成了"龍"字。[①] 有一个历史故事可以佐证这一意见。这个故事说：己姓族曾经进行一次从黄河北岸南渡大河向南的迁移，这使它成为祝融八姓之一。据记载，八姓中有一姓为己姓，己姓有一支后代姓董，是"好龙"的部族。[②] 这个故事便表明：董姓的龙崇拜是由己姓的蛇崇拜演变而成的；黄帝族的综合图腾（龙）有一个重要的原生图腾的基础，即己姓的蛇图腾。而且，以上种种似乎都暗示了这样一点：黄帝部族在它的形成时期经历了一个很大规模的氏族融合和氏族改组的运动。

说来也有趣：这个氏族改组、氏族融合的运动，既大大地壮大了黄帝部族，同时也大大地减少了姬姓人的人数。由于封国和官职是世袭的，由于封国和官职的世袭表现为氏的世袭，也由于上述世袭起到了巩固贵族地位的作用，所以姬姓的后人纷纷改以国名、封邑名和父祖名号为姓氏，反而使姬姓逐渐变成了个小姓。这个过程也是同父权制彻底取代母权制的过程平行的，所以，作为一种历史遗迹，姬姓女子仍然在一个相当长的时期内遵从了祖姓。这就导致了一个挺滑稽的后果："姬"字变成了女人们的代称。春秋以后的姬字有这样几个新的引申义：一是指美女，比如所谓"秦姬越女"；二是指贵族妇女，比如所谓"虽有姬姜，无弃蕉

① 《金文诂林》8043 页。

② 《左传·昭公二十九年》。

笄”；①三是指妻妾，比如“姬人”、“姬侍”、“吕不韦姬”等等。在姬姓刚刚产生的时候，那些伟大的母亲们大概未曾预料到：历史结果给她们开了一个这样轻佻的玩笑。

3．风姓的故事和子姓的故事

从本世纪三十年代开始，学者们很认真地讨论了“夷”和“夏”在人文地理上有什么区别的问题，这个问题至今还为他们所乐道。讨论的时间长，表明这个问题有意义、但大家的意见不统一。比如：有人认为夷和夏是中国上古时代东西两个民族的代称；有人使用三分法，说在中国古代的传说中，以山东为中心有东夷集团，以陕西河南为中心有华夏集团，以湖北湖南为中心有苗蛮集团；还有人则认为夏是居住在中原地区的黄帝部族，夷是被黄帝击败而散居四方的炎帝部族；等等。

这些分类法分别概括了一定时代发生的一部分事实，很难说谁对谁错。不过，我们倾向于使用夏、夷、蛮三分的分类法。因为如果我们要讲述风姓氏族和子姓氏族的故事，我们就得把风姓子姓同东夷联系起来，把它们看成是与黄帝族、炎帝族等华夏族相并列的一大部族。

这个故事说来话长，我们还是从商民族的图腾说起吧。

我们通常把所谓“古代”分作两个部分：一是历史时代，即是有文字记载的信史时代；二是考古时代和传说时代，即

---

① 这是春秋时代流行的一句诗歌，意思是：虽然有了来自贵族家庭的夫人，君子也不抛弃卑微的妾侍。

还没有文字记载的时代。我们这本小书讲的事情一般发生在考古时代和传说时代，但商代却是历史时代的第一个王朝，或者说，是考古时代和传说时代面临结束的时代。

商代王朝是由商民族建立的，在商代之前，中原地区由夏王朝统治。这个时代仍属考古时代或传说时代。在这个时代的商民族当中流传了一个“玄鸟生商”的故事。后来人把这故事记载下来，我们于是知道它包含了这样一些情节：

原来，商民族的始祖，是一个叫做“契”的男子。契的外祖家称有娀(sōng)氏。有娀氏有两个女儿，大的一个叫作“简狄”，小的一个叫作“建疵”。这两个姑娘都喜爱音乐，她们居住在九重高的瑶台上，每天都要听着音乐进餐。有一天，有只燕子飞来看望她们了，“夷艾，夷艾”地叫着，很讨人欢喜。两个姑娘于是抢着来捕捉小燕子，用玉筐把它盖住。等一会儿，当她们打开玉筐来看时，只见燕子生下了两个小小的蛋，自己却朝着北边飞跑了。姑娘们挺失望，作了一支“燕子燕子飞走了”的歌。后来，简狄把这两个鸟蛋吞吃掉，于是怀了孕，生下了契。人们都说燕子是天帝派来的。天帝为了创造一个商民族，派了燕子降临。① 还有一种传说说：由于商族人是因为简狄吞卵而生的，所以他们姓的是“子”。②

这个故事有很多种不同的讲法，但它们有一个共同的

① 《诗·商颂·玄鸟》，《吕氏春秋·音初篇》，《淮南子·坠形训》。

② 《史记·殷本纪》，《论衡·奇怪篇》。

主题，这就是商民族是天帝派玄鸟降临而传下的后代。当然，当理解这故事的涵义的时候，我们不必去拘泥某些名词。比如“天帝”是周以后人的概念，故事起初大概不会用“天帝”这个词，而只是说某种神秘力量使得玄鸟降临；“简狄”可能是一个人，也可能是鸟的化身，或者说是一个鸟图腾氏族，因为“狄”和“翟”（dí，一种长尾野鸡）在当时可以相互代用。总之，“玄鸟生商”的故事主要表明了两个意义：一、早期商族是一个“知母而不知父”的氏族，它产生在母系氏族阶段；二、商民族是以玄鸟为图腾的民族。

在这样一类鸟图腾的故事中，还包含了一些时代更“早”的人物。

据说，使有娀之女怀孕的动物，不是玄鸟，而是凤凰；又据说，契也不是无父而生的，他的父亲叫作“帝喾”（kù），①也就是帝俊。

帝喾是个生来就有神异的人，他刚生出母胎，就知道自己的名字叫“夋”（同俊），并且告诉了别人。② 这个“夋”字，在甲骨文中写成一个鸟头兽身的形状。关于帝俊妻子的故事多得不得了。比如帝俊有个妻子是太阳女神，另一个妻子是月亮女神，还有一个妻子专门生育一头三身的人，等等。③但关于帝俊本人的故事，却主要是五彩鸟的故事。

人们传说：在东方的荒野上，有个人脸、狗耳朵、野兽身体的神，叫奢比尸神。在奢比尸的国土上，有一些五彩羽毛

① 《离骚》，《天问》及王逸注，《史记·殷本纪》。
② 《帝王世纪》。
③ 《山海经·大荒南经》和《大荒东经》、《大荒西经》。

的鸟，彼此相对着盘旋舞蹈。帝俊经常从天上下来，和这些五彩鸟交往。帝俊下方有两座坛，就是由这些五彩鸟替他管理着的。①

相传帝俊交往的这些五彩鸟有三种：一种叫做皇鸟，一种叫做鸾鸟，还有一种叫做凤鸟。② 人们说的凤凰，也就是这几种鸟。据现在的学者考证，凤凰实际上就是孔雀。不过我们不这么看。我们认为凤凰同龙一样，也是神化过的飞禽，它身上综合了许多动物的特征。据说黄帝曾问他的臣子凤凰是什么模样，臣子答道："凤凰的模样是：前半身象鸿雁，后半身象麒麟，蛇的脖子，鱼的尾巴，龙的文彩，龟的背脊，燕子的下巴，鸡的嘴……。"③ 这就证明凤凰是一种由实体动物变化而成的想象动物。帝俊是商民族所奉祀的上帝。帝俊和凤凰交友的传说，以及凤凰和简狄生下了商始祖契的传说，实际上都反映了商民族的图腾信仰。

另一个故事——风姓的故事，也是和上述两件事情相关联的。

在殷商时代，也就是甲骨文的时代，其实是没有单独的"风"字的。"风"字和"凤"字在当时是同一个字，字形是一只有丰满尾巴的大鸟。所以风姓的子孙，也就等于是凤凰的子孙。

风姓的第一个显赫的子孙是太昊(hào)，也写作"太皞(hào)"。他的居住地在今天河南省的东部，他的后代则分

① 《山海经·大荒东经》。
② 《山海经·大荒西经》。
③ 《韩诗外传》卷八，《说苑·辨物》。

封在任、宿、须句和颛臾(zhuān yú)，也就是今天山东省的济宁、东平、平邑一带。直到春秋时代，这些地方的居民仍然姓风，尊崇并祭祀太昊。①

风姓的另一个显赫子孙叫作少昊。他是建都在曲阜的一个部族，有人说他是太昊的子族。传说少昊在中国东方建立了一个鸟的王国，他自己是百鸟之王，而他分封的百官都以鸟为名。例如掌管时历的是凤鸟氏、玄鸟氏等五鸟，掌管教育、法律、水利、公安等事务的是祝鸠氏、爽鸠氏等五鸠，掌管工艺的是翟雉(zhì)等五雉，掌管农业的是春扈、夏扈等九扈，等等。② 诸鸟名字后面的"氏"字，表明这些鸟名乃是一个个氏族名或氏族酋长的名称。关于这种鸟名用法，可在史乘上看到许多佐证。譬如夏初时有威侮五行的"有扈氏"，商初时有贤臣"女鸠""女房"，在《山海经》中，还记载了以"韩雁"和"始鸠"为名的国家。③ 这些事实意味着少昊所领导的，正是一个由许多鸟图腾氏族联合而成的大部族。

也许就是在作为氏族联合体的少昊部族中，产生了综合许多鸟兽特征的凤凰图腾。或者说，由于这种联盟性质的部族的产生，风姓才具有了凤凰图腾的涵义。因为，风姓的原始涵义，应当是指一种现实存在的小鸟，而不是指凤凰；正如二十四氏中的凤鸟氏不等于凤凰一样。只有当联

---

① 《左传》昭公十七年和僖公二十一年下。
② 《左传·昭公十七年》。
③ 《尚书·甘誓》，《史记·殷本纪》，《山海经·海内东经》。

盟性质的少昊部族形成的时候，代表小鸟图腾的风姓才能成为凤凰图腾的标志。

所谓东夷族，大概就是指少昊时代的这个东方大部族。据考证，“夷”字由“大”字和“弓”字合成，常和“人”字相互借用，因此，“夷”的涵义就是古代背负弓箭的人。《尚书·禹贡》多次使用“鸟夷”一词，表明在夏以来的传说中，“夷”便代表了东方鸟部族。这个部族可能有多种来源，但根据卵生神话的地域分布，它应当和古代辽东半岛以至北朝鲜一带的各个部族拥有同一个祖先。或者说，商民族的前身东夷族是一个起源于中国东北的民族。而少昊时期则是东夷文化充分发展的时期，或者说，是商民族基本形成的时期。

说少昊时期是商民族的形成时期有这样一个理由，即少昊和商民族的始祖契是一对相互叠合的人物。少昊的名字叫做“挚”，① 在当时读作〔Keat〕，和契字的读音是一样的，所以“少昊挚”就是“少昊契”。另外，少昊的“昊”是由“鶪”（xiè）字转写成的，鶪字的意思是鸟，或者可以具体说是一种纯黑色的小鸟。② 所以“少昊”一名中暗含了一个鸟图腾或玄鸟图腾。

当然，我们并不认为“少昊”可以简单地等同于“挚”或“契”。“少昊”应当是一个部族的名称，“挚”或“契”则应当是这个部族中的某个氏族及其酋长的名称。因此，“少昊挚”

① 《左传·昭公十七年》。

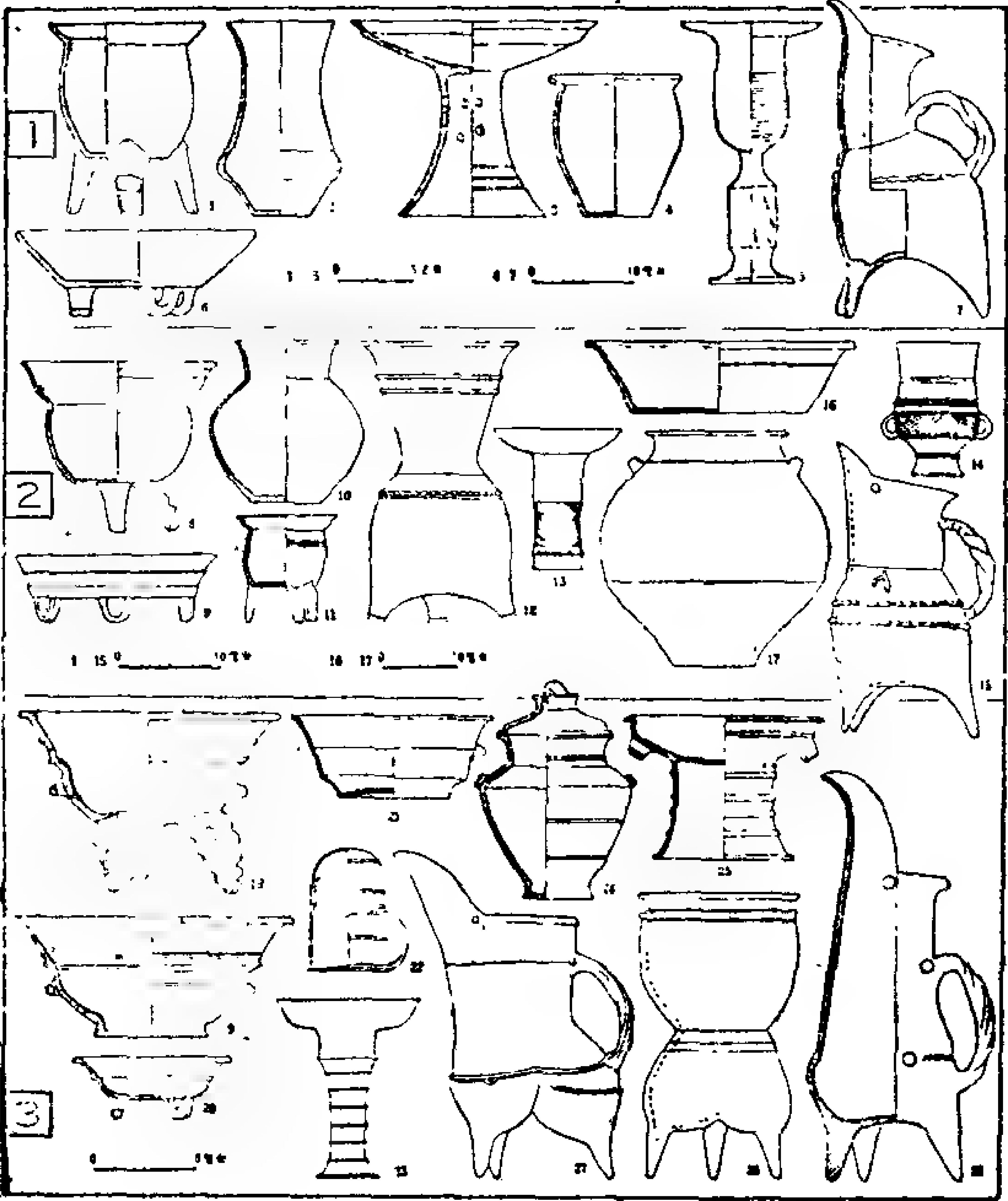
② 《尔雅·释兽》：“鸟曰鶪。”《说文解字》：“䴗，伯劳也，从鸟，狊声。”《尔雅郭注义疏》：“伯劳纯黑色。”

是一种部族—氏族联名。这种联名制在今天的许多少数民族中仍然有保留。比如壮族、侗族、布依族等民族同源于卜，因此共称为卜；但在卜族之内，他们分别称为卜壮、卜秦(侗族自称秦)、卜依。前者是外称，后者是内称。① 氏族酋长也通常要使用由外称内称联合成的"姓名"。从这里实际上可以引申出神话描写的又一个特殊原则，即对一个神话人物，可以混淆地使用部族名、氏族名和部族—氏族联名来称呼他。按照这个原则，我们就能把"少昊金天氏"、"少昊穷桑氏"、"少昊桑丘氏"、"少昊凤鸟氏"等等理解为部族—氏族联名了。风姓和子姓的关系由此也可以得到解释：它们原是同一个部族中的两个氏族的姓，这两个氏族在不同时期分别成了部族的首领，因而在东夷族中，有了两个互相平行的图腾神话，也有了风姓的"少昊氏"和子姓的"少昊挚"。

既然可以按照契的时代来确定少昊的时代，那么我们可以推断：这时代大约在夏王朝建立之际，相当于考古学上的龙山文化时代。考古学家认为：商代文化是源于龙山文化的。② 就是说，龙山文化时代也就是商民族初步形成的时代。龙山文化反映了父系氏族建立时期的许多特征。它以农业经济为主，有发达的畜牧业，使用很精致的磨制石器，陶器进入轮制水平。这都可以佐证少昊文化是一种充分发达的文化。特别值得注意的是：以"黑陶文化"为名的山东

① 见《民间文学论坛》1987年第3期21页。
② 尹达《新石器时代》107页。

龙山文化，在这一时代独具特色。黑陶文化的陶器，除普遍施用神圣的黑色外，它们还有体态仿鸟形、高颈、高足、挺拔



龙山文化陶器

1）早期 1.鼎 2.罐 3.豆 4.罐 5.高柄杯 6.盆 7.鬶（山东[illegible]子出土）

2）中期 8、11 鼎 9 盆 10 罐 12 甗 13.高柄杯 14.双耳杯 15 鬶 16 盆 17 瓮（山东胶县三里河出土）

3）晚期 18.鼎 19、21.盆 20 盆 22.单耳杯 23.高柄杯 24.盒 25.豆 26.甗 27、28.鬶（18—21、25、28.山东潍坊姚官庄，22—24、26、27.山东胶县三里河出土）

请注意山东龙山文化陶器挺拔俊秀的风格，这种风格和仰韶文化陶器迥然不同。参《新中国的考古和发现》。

俊秀的特点。黑陶文化中并包括大批出土的鸟头形器盖、鸟头形鼎足、鸟喙形突饰和陶鸟。这中间甚至还出现了一

种胎厚仅0.5至1毫米的薄而光亮的蛋壳黑陶。毫无疑问，这些文物的特征是在玄鸟图腾和卵生神话的影响下形成的。山东龙山文化的分布地区，包括山东、辽东半岛和河南、河北、江苏的部分地区，我们可以判断这正是当年少昊部族或风姓部族、子姓部族的势力范围。在山东龙山文化的墓葬中，还发现有头朝东北的葬俗，这意味着一种关于族源的信仰，即死者认为自己是来自东北方向的祖先的后代。凡此种种都说明：少昊时期是东夷文化充分发展的时期；风姓族和子姓族是不同时期的东夷部族的代表。

少昊的后代子孙是很昌盛的。据宋代罗泌《路史》的统计，少昊的后代有六姓一百国，包括偃姓二十二国、嬴姓五十七国、纪姓六国、李姓四国、蒇姓二国。这一统计不够完全，因为风姓和子姓均未包括在内。但我们可由此想见东夷文化区的广阔。此外，嬴姓的氏国今天可考的有奄、郯(tán)、徐、江、黄、赵、秦、梁、葛、费、菟裘等国，偃姓的氏国今天可考的则有六、蓼、英、群舒等国。这些氏国似乎都继承了子姓祖先或风姓祖先的鸟信仰。就拿国名来说，嬴、奄、偃、英、燕都是读音相近的字，嬴姓、奄姓、偃姓、英姓的本来意思应当就是燕姓；它们分布在不同地方，结果按不同途径记成了不同的姓。"蓼国"的"蓼"实际上就是"翏"，翏的字形是双羽相交，翏的字义是禽鸟高飞。① "六"字的读音则和"蓼"字完全相同，它的本义应当也是高飞的鸟，只是在用文字记姓的时候记成了"六"。——这些姓氏都具有鸟图腾

① 《说文解字》。

的涵义。此外，在嬴姓的秦民族中还流传了一个关于始祖降生的玄鸟传说。这传说说：在非常古老的时候，秦族有个叫作“大业”的祖先，他的母亲名为“女修”。有一次，一只玄鸟在女修织布的地方产下一个“卵”，不知何故，女修居然把鸟卵吞吃了，于是产下大业。① 须知这个传说可真是不太寻常！因为这个故事不是发生在东方，而是发生在当时的中国西部。大家知道：秦族只是嬴姓的一支，在很早以前就由东夷迁徙至今天的陕西一带。东周时它曾经打败西戎十二国，因而成为西戎的首领。尽管它的文化环境发生了这样大的变化，但它的始祖传说却如此准确地保持了东夷民族的本色，真是了不起。这一点可以说明子姓图腾信仰的深入持久。在嬴姓的徐国，直至汉代也还流传着类似的卵生传说。②

在漫长的历史岁月中，东夷民族向中华文化贡献了非常灿烂的一部分。夷人的“仁”的思想，后来成了儒家思想的核心。商民族的祖先祭祀，也为中国的宗法制度陶铸了雏形。这一套文化是以鸟为标志的。比如儒家的老祖宗、商族的子姓后裔孔丘，就曾被人称作凤鸟。③ 直到后来，山东嘉祥汉画像石中的孔子，他的双袖上还饰有两个鸟头。孔子的这些故事也证明子姓和风姓是不易区分的两个姓。

---

① 《史记·秦本纪》。

② 《博物志》卷七引《徐偃王志》：“徐君宫人娠而生卵，以为不祥，弃之水滨。……独孤母以为异，复暖之，遂蝉成儿。”

③ 《论语·微子》，《庄子·人间世》，《艺文类聚》九〇引《庄子》。

推广一点说，风姓文化和子姓文化的相互渗透，鸟信仰和卵信仰的相互结合，这大概也是东夷民族文化的一大特色吧。

五、图腾信仰

在前面的篇章里，我们讲到了几个华夏祖先的姓氏。这是几个非常古老的姓氏，但却不一定是最古老的姓氏，至少不是唯一古老的姓氏。这几个姓氏都是因为它们的英雄儿子而为人所知的，这就意味着，历史已经遗忘了许多由英雄女儿们和英雄母亲们代表的姓氏。此外，在未被历史遗忘的姓氏中，也可能有比姬姓、姜姓、风姓等等更古老的化石，比如保留在几十个少数民族中的若干特殊的姓氏和特殊的姓氏制度。在少数民族不依靠文字而流传的文化中一定有珍贵无比的宝藏。

假如我们不能一一缕述这些宝藏，假如在古老的姓氏资料中有叙说不完的故事，那么我们可以找到一个补救办法，那就是讲一讲在那些古老姓氏中隐藏的一个核心意义。这个核心意义，我们可以称之为图腾信仰。

1. 图腾信仰的涵义

"图腾"这个词来自于一些原始部落，它是美洲印第安人中的鄂吉布瓦人的一个方言词汇。它的英文译写法是Totem，也有人写作Dodaim或Ototem。若直译，它的意思是"亲属"。或者说清楚一点：人们把某种动植物或其它物体当作自己氏族的标志或象征，认为这种物体同自己有某

种血缘联系，那么，这种物体就叫作图腾。因此，图腾信仰的简单定义是：认为一个群体或个人同某种动植物具有神秘关系的信仰。

在图腾现象被发现以来的两个世纪里，人们对于这一现象有过无数种解释。我们比较熟知的大概是弗洛依德的解释，即把图腾信仰的心理机制解释为对乱伦的恐惧、对所犯罪恶的矛盾情感、孩童式的强迫性心理或寻找父亲影像替代物的潜意识。这种解释过于强调原始信仰中的道德情感冲突，比较牵强，实际上还不如另外几种解释。例如把图腾信仰解释为对世界万物进行分类的愿望(泰勒，1899)，或解释为对危险而有用的动植物加以控制的要求(马林诺夫斯基，1915)，或解释为一种对于人类生命来源的理解及一种将人和动物互相混同的幼稚心灵活动(弗雷泽，1910)。后面这些解释有两个要点，一是指出图腾信仰主要是关于动植物与人的关系的信仰，二是指出这种关系主要是类同关系。

图腾信仰在世界各地的原始部落中有不同的表现形式，这是人们在图腾涵义的问题上意见纷纭的一个原因。不过各地的图腾信仰仍有比较共同的特点，以下四条，就是这些共同点的主要方面：

(一)认为图腾是某个人群的伴侣、亲人、保护者或祖先，对它怀抱特殊的感情。例如在我们讲过的姓氏的故事中，羊、燕子、凤鸟等动物图腾就是作为氏族的祖先来看待的。

(二)用特殊的名称和徽号代表图腾。例如少昊任用的

二十四个官氏：凤鸟氏、玄鸟氏、伯赵氏、青鸟氏、丹鸟氏、祝鸠氏、爽鸠氏等等，就是氏族图腾的名称。

（三）信仰者总是用象征的方式表示与图腾同化。例如孔子在画像中缀上鸟饰，孔子的弟子子路“冠雄鸡”，① 商族“高祖”王亥的名字在甲骨文中写为鸟形，等等。纹身也是比较常见的象征同化的方式。各种图腾神话，实际上也有表明氏族成员与图腾同化的功能。

（四）举行特殊仪式，表示对图腾信仰的肯定。模仿图腾而表演舞蹈，这是常见的图腾仪式。古籍中所记“百兽率舞”，历代宫廷舞蹈中的“羽舞”，均是图腾仪式的遗迹。在云南、四川等地的纳西族东巴教仪式中，仍然流行着各种鸟舞、兽舞。

此外在许多原始氏族中，还保持着一系列图腾禁忌习俗。这习俗主要有两方面内容，一是外婚制，即禁止在一个图腾单位内部通婚；二是图腾保护，即在接触图腾、屠宰图腾方面有严格的禁忌规定。中国古姓的一个最重要的作用便是维持外婚制。所以古人说：姓所以别婚姻，氏所以明贵贱；同姓不婚，以免子孙不蕃衍。②在封氏之制已很盛行的时候，妇女们仍然以姓为名号，这也是图腾外婚制习俗的遗留。

图腾信仰在很多方面可以与自然信仰混同：它们的信仰对象都是某种自然物；它们都是一种原始的信仰，没有形成超自然体的观念。这使得图腾信仰能够和自然信仰相互

---

① 《史记·仲尼弟子列传》。
② 《国语·晋语》。

转化。但这二者仍然有一些重大差别。比如：一、图腾信仰的对象，一般说来不是自然物的个体，而是自然物在某一层次上的物类；二、对于信仰者来说，作为图腾的自然物不是一种异己力量，而是具有神秘关系的亲属；三、图腾信仰一般在具有血缘关系的群体中通行，它往往同一定群体的历史有关，并按父系或母系代代相传；四、图腾信仰的对象主要是动物及植物。由于这些差别，我们能够把图腾信仰的特殊涵义明确地确定下来。

我们认为：图腾信仰是比自然信仰较为高级的一种意识形态形式。从人类认识史的角度来看，它晚于自然信仰。它既是一种原始的认识，又是同某种社会进步相适应的认识。它同自然信仰一样，尚没有产生独立于自然之外的人类自我意识，而把人和自然物相互混同。这种思维的原始性，使它仍然无力去想象现实世界之外的超自然世界。但在以下几方面，它却表现了对于自然信仰的进步。

首先，图腾信仰能提出氏族起源的问题，它已经有了朦胧的生殖观念。这种观念是同氏族的外婚制相对应的。两个血缘集团，分别按照一定的性别角色结成通婚关系，在这种情况下，集团外婚制的原则才能确立，成熟的图腾信仰才能发生。外婚制的知识基础是：人们已经能从经验中概括出自然选择的作用，至少能认识到：信奉不同图腾的人们互相结合，可以产生更加繁盛健康的后代。这种认识水平，已高于早期自然信仰。

其次，它能解答氏族起源的问题，形成了最初的氏族祖先观念。这种观念代表了对于自然界的新的解释，即认为

自然物具有生育并保护自己的氏族成员的功能。这是从自然信仰的灵性意识向神性意识跨出的重要一步，它使灵性观念逐渐转化成一种比较专一的崇拜。

再次，它在解答氏族起源的问题时，使用了动植物分类的观念，即把作为图腾的某类动植物同其它自然物加以区别。这种分类观念的产生有一个过程。开始的图腾意识应当是指向个别具体的动植物的，后来才推向一个极小的类，然后再推向渐次扩大的类。在这个过程中，原始人的抽象思维和综合概括的能力不断地提高。因此，一种明确的图腾信仰，总是代表了一定水平的抽象概括能力。

由于处在图腾信仰阶段的人类已有初步发展的想象力，所以图腾信仰的行为表现比较丰富细致。人们不仅把图腾看成是氏族祖先的标志，不仅认为图腾是自己的庇护者，而且幻想能同图腾进行品质及力量的交流。他们通过食用图腾而去获得图腾所具备的超人的力量或技巧，他们通过膜拜图腾而去加强图腾的力量，从而也加强自己的力量。这样一来，图腾信仰总是伴随着一系列象征性的习俗和仪典。图腾信仰因此拥有丰富的文化功能或社会功能。

当然，图腾信仰也有它特殊的产生条件和存在条件。它一般同母系氏族社会相联系，同采集生活和渔猎生活相联系。到了父系氏族社会，图腾信仰就会萎缩。为什么会这样呢？我们认为有两个原因。第一个原因是：图腾信仰是关于人类同自己的生存伙伴混沌相处的关系的信仰。一旦人类能够较主动地支配自然力，一旦人类产生了清晰的独立意识，一旦人类能够用比较专门的概念表达他们对于

动植物的感情态度，他们就会在日常生活中否认自己同动植物的兄弟姐妹关系。另一个原因是：图腾信仰是关于母系氏族的社会关系的信仰，它同排斥男性作用的生殖观念有关。一旦生殖之谜被揭开，一旦男子不但在自然物的生产上而且在人类自身的生产上也显示了自己的重要作用，那么，人类也逐渐会在日常生活中否认动植物作为自己的祖先的地位。也就是说，图腾信仰的萎缩同自然信仰、生殖信仰的发展有一种对应关系。当自然信仰由万物有灵观转向对具有特殊威力的自然物进行崇拜的时候，当生殖信仰由女阴崇拜转向男根崇拜的时候，图腾信仰就会发生质的变化。

总之，图腾信仰是一种非常原始的信仰，但又是一种包含了丰富的历史因素的信仰。

2. 中国古代的主要图腾形式

从民族学的资料看，中国少数民族中保留了非常复杂的图腾形式。通过这些形式，我们可以推测中国古代图腾信仰的一般状况。

在四川凉山地区的彝族中，流传了一部彝文经典《勒俄特依》，《勒俄特依》中有一段关于红雪子孙十二支的记述。这段记述把红雪子孙分为“无血的”和“有血的”二类。“无血的”六种均为草木，“有血的”六种则是蛙、蛇、鹰、熊、猴、人等动物。“有血的”六种又各有分支，比如鹰类长子分出后成为鸟类的皇帝，亦即天空的神鹰，住在白云山；鸟中的土司成为花孔雀，住在东海上；鸟中的头目成为天空的雁

鹅，住在古戮戮和山；鹰类次子分出后则成为常见的鹰类：例如老大分出后成为大岩鹰，住在杉林里，等等。这段记述把人和各种动物、植物看作是一个家族中的不同成员，它显然是一份图腾文献。

在云南西双版纳勐腊、景洪等县居住了一种克木人。根据对克木人的调查，图腾传说中的图腾与氏族的关系可分为四个方面：一、图腾与祖先的幸存繁衍有关。例如白头翁氏族传说：远古洪水过后，剩下姐弟俩，这时飞来一只白头翁对他俩说："大地已经没有其他男女了，你俩婚配吧。"于是他俩成亲，生下葫芦，从中走出各民族的人，其中一支就叫白头翁氏族。二、图腾与祖先有血缘关系。例如野鸡氏族传说：兄弟俩上山打猎，套得一只野鸡，这只野鸡挺可爱，兄弟俩就把它饲养在身边。后来它变成一个美女与哥哥婚配，生下的后代就是野鸡氏族。三、图腾是祖先最凶恶的敌人。例如虎氏族传说：有一个人占卦，卦说他的儿子要死于虎口。后来这只老虎被打死了，他以为儿子灾难已过，就叫儿子去看，谁知这只老虎死而复活，将他的儿子咬死。从此他害怕、崇拜老虎，他的后代就叫虎氏族。四、图腾与祖先的伤亡有关。例如象尾蕨氏族传说：有一个人路过一条大河，发现有一支象尾蕨从河这边伸向对岸。他看见蚂蚁成千上万地爬过去，也想踏着象尾蕨过河，谁知一踏上去就掉到河里淹死了。他的子孙就以象尾蕨为姓，并把

---

① 《民间文学论坛》1987年第6期25、26页，刘亚湖文。

它当作氏族的图腾。① 上述调查所记的传说可能是在晚近时候发生的，因为它们是关于父系氏族社会的传说，但从传说中概括出来的四种图腾产生方式，却可以反映出母系氏族社会中图腾产生的主要情况。

红雪子孙的传说和克木人的图腾传说表明了图腾方式的复杂性。红雪子孙的传说不仅有标明氏族起源的功能，而且有标明部族结构的功能；这个传说又显然反映了人们的动物分类意识。由此可见图腾形式是由许多因素决定的，并不单纯。克木人的图腾传说反映了图腾形成的几条途径。假如这几条途径交叉发生作用，那么，每个氏族就未必只有一种图腾形式，每个氏族也未必都有特定的图腾形式。事实应当是：无论是在中国古代，还是在现存的中国少数民族中，图腾形式都是错综复杂的；我们习惯认为一个氏族乃至一个部族只有一种图腾，这其实是一种误解。

不过，当我们选取几种主要图腾形式来讨论中国图腾分布的若干规律的时候，我们便不免要忽略关于图腾体系的大量细节。以下就是这样一种对于图腾形式的概括说明。

鸟图腾

鸟图腾是古代东夷族的主要图腾形式，它的覆盖区非常广阔。从辽东半岛到南海，鸟图腾几乎是中国全部海岸地区的主要图腾形式。它并且从海岸向内陆延伸，在秦民族和古代百越、百濮民族活动过的地区，也留下了很多遗迹。

卵生神话表明了鸟图腾的原始性。据古籍记载，东北

地区各部族普遍信仰卵生之说。朱蒙传说即是卵生传说的一个典型。朱蒙据说是夫余国的先祖，夫余国则据说是高句丽的前身。这个传说说：天上有团象鸡卵一般的气体，进入一女子体内，这女子于是卵生出了朱蒙。[①] 这一类图腾神话后来演变成满族的《三仙女传说》，[②] 再演变成清王朝的始祖传说。在很多清史典籍中都记载了清王朝爱新觉罗氏始祖布库里雍顺的降生故事，故事说：天女佛库伦曾在长白山下池中洗浴，吃了神鹊衔来的朱果，遂生下了爱新觉罗·布库里雍顺。[③] 这类传说和"玄鸟生商"的传说非常相似，有同源关系，我们因此可以推测：东北地区的卵图腾发生在东夷族南下中原之前。

对于原始时代的鸟图腾制度，现在我们已无法知道它的详情，但我们能够从文物和文献中观察它的遗迹。主要有两类遗迹：一类是鸟图腾柱和鸟图腾纹饰的遗迹，另一类是羽人和人面鸟身神像的遗迹。

鸟图腾柱既见于东北，又见于江南。东北地区赫哲人及萨满家有在屋外竖立托罗神杆的习俗，神杆上是神鸟的形象。当萨满跳太平神为全村人祈福禳灾时，也要有童子手执顶端有鸟的神杆作为神队的前导。类似的神鸟，在浙江绍兴306号战国墓出土的铜质房屋的神杆上也能看到。[④] 这种

---

① 《论衡·吉验篇》，《魏书·高句丽传》。
② 《满文老档》天聪九年。见《民间文学论坛》1986年1期24页。
③ 《长白征存录》。
④ 《文物》1984年4期16页。

图腾柱式的神物同吴越地区的罗平鸟信仰是有关的。[1] 罗平鸟又称“雒”。在越南、广西一带，曾经有“雒田”、“雒民”、“雒王”等称呼，证明雒（罗平鸟）图腾一度盛行。[2] 直到现在，西南地区许多少数民族仍然使用各种装饰来表示对鸟的尊敬。例如贵州黎平侗族在跳芦笙庆丰收的时候，必以鸟旗为前导，芦笙手亦要穿羽衣、跳鸟舞，随行男人要头插鸟羽，女人要头戴鸟冠，等等。这些仪式实际上都是鸟图腾仪式的遗留。

《史记·秦本纪》在叙述秦族世系的时候，曾说到玄鸟陨卵而生大业，又说到秦族祖先中有孟戏、中衍两人，皆“鸟身人言”。这说明人面鸟身形象是鸟图腾信仰的表达方式。《山海经》的《大荒北经》、《南山经》、《西山经》、《北山经》、《中山经》等篇章都有“人面鸟身”之神的记载，若依照学者们关于《山海经》地理的研究，这些鸟神的分布地区已遍及黄河流域和长江流域。但根据出土资料，人面鸟身形象主要见于山东、江淮、湖南等地，例如见于山东嘉祥、微山、沂南等地的汉画像石，长沙马王堆汉墓帛画和赤峰山隋墓，合肥、徐州等地的隋墓，以及吉林集安通沟高句丽墓。这些地区基本上是古代东夷族的居住地区。羽人形象则主要见于中国南方和西南。例如见于云南、贵州、广东、广西等地出土的春秋战国至西汉时代的青铜器物，广西左江流域的战国至西汉时代的岩画。这些地区是古代百越、百濮民族的

① 《吴越备史》：“罗平鸟主越人祸福，……民间悉图其形以祷之。”

② 《水经注》卷三七引《交州外域记》。



鸟图腾艺术(一)

新石器时代的骨刻和陶绘：左上，浙江河姆渡遗址的双头鸟骨匕；右上，陕西半坡遗址的彩陶鸟绘；中、右下，甘肃马家窑型彩陶鸟绘。此下五图均采自《凤鸟图案研究》。

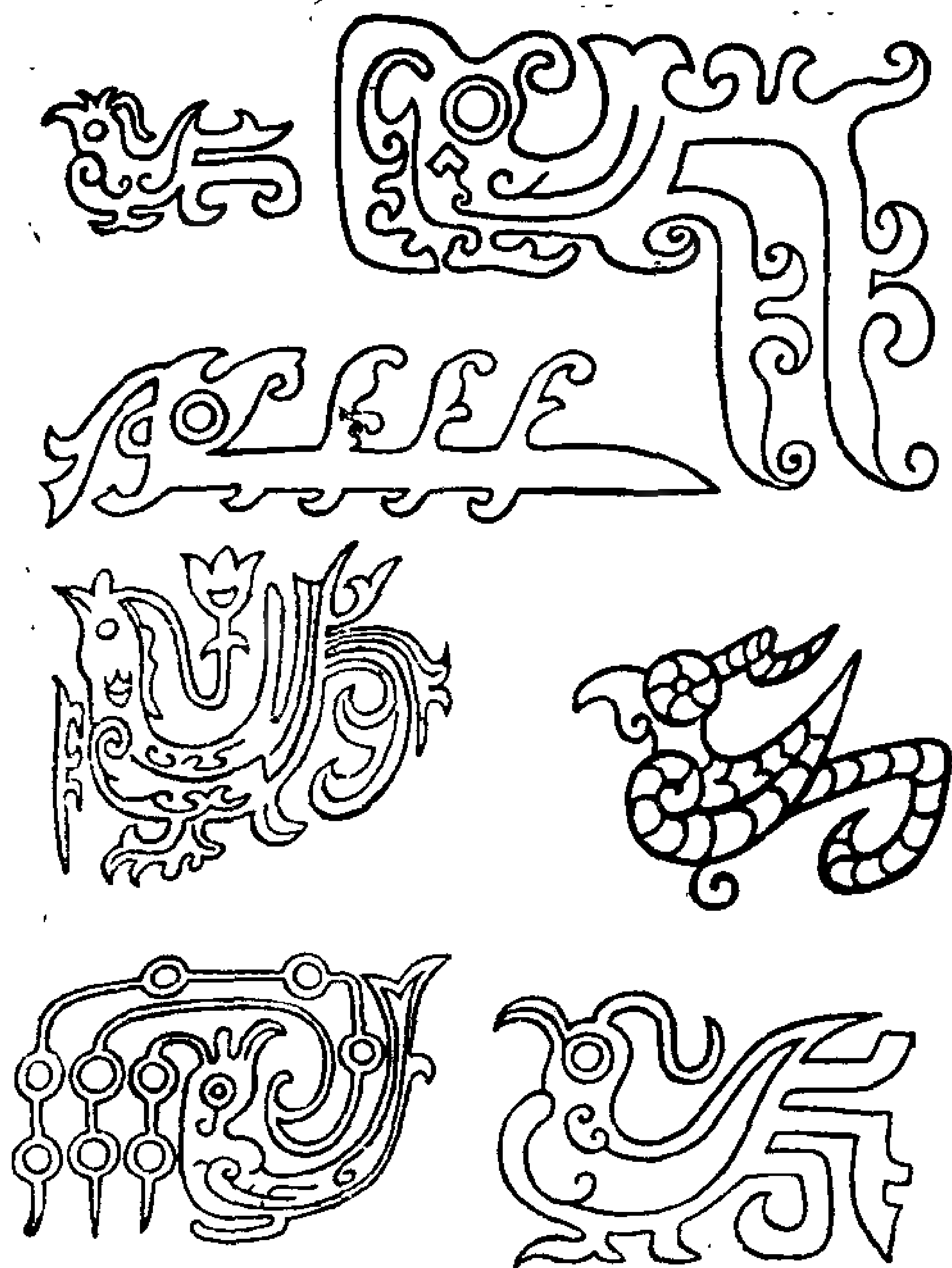


鸟图腾艺术(二)

关于鸟形纹饰演化的两种猜测：左，从鸟纹到旋涡纹；右，从鸟纹到拟日纹。

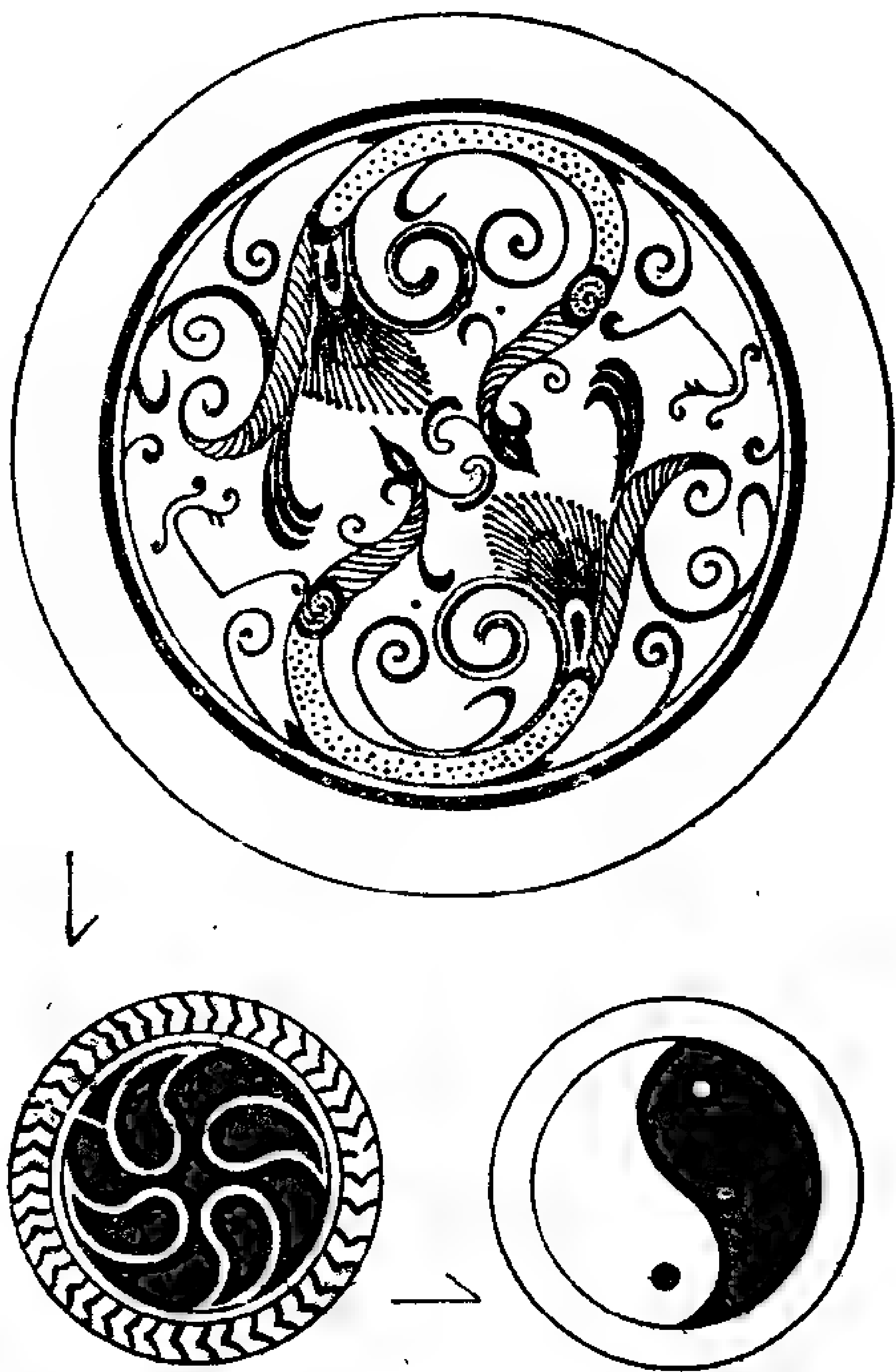


鸟图腾艺术(三)
商代甲骨文中的凤(风)字。



鸟图腾艺术(四)

商代青铜凤鸟：左中式凤鸟头部装饰成鸡冠状，表明鸡已结合于凤鸟；左下式凤鸟尾翎华美，表明孔雀是凤鸟的一种重要原型。



鸟图腾艺术(五)

关于太极图形成的猜测：上，战国漆盘。盘中凤鸟的造型至少具有三方面象征意义：长条形体、单足——象征引导灵魂上天的夔，旋涡状——象征凤驾祥云，S形状——象征太阳运转。左下：战国彩绘陶器。陶器上纹饰称作"冏纹"，"冏"有二义，一为光明，二为鸟飞貌。右下，太极图，代表阴阳二分并相互转化。上述三图的结构似与古"神"字有关。殷甲骨文"神"作[illegible]，周金文"神"作[illegible]。

居住地区。我们据此可以判断：中国的鸟图腾文化，主要是由古代东夷族和百越、百濮民族创造的。

蛇图腾

《说文解字》是中国第一部按文字形体结构编排的字典，它对文字的解释经常涉及图腾。比如它解释"蛮"字说："南蛮，它（蛇）种，从虫，䜌声。"又解释"闽"字说："东南越，它（蛇）种，从虫，门声。"这就把"蛮"、"闽"两种族名的得名由来也指出来了：原来它们都是因为蛇图腾的缘故而称为"蛮"和"闽"的。

蛮族是指曾经居住在长江中下游地区的古代人群。它在炎帝和黄帝时代称作"九黎"，在尧舜时代称作"三苗"，在商周时代称作"南蛮"。"闽"则是"蛮"的一支。《国语·郑语》曾说"闽"、"芈"（mǐ）、"蛮"是由一个字分出的三个字。在闽（今福建一带）周围居住的百越民族，其实也和闽同出于蛮。据考证，在夏禹南征三苗的时代，三苗的一支后裔"越"开始兴盛，并演变成为后来的百越。从种种资料看，上述各族的活动地区，是中国蛇图腾的主要覆盖区。

在南蛮族后裔——西南少数民族地区，蛇图腾的制度仍有较完整的遗留。例如在云南怒族、傈僳（lì sù）族中间，直到本世纪尚存有蛇氏族以及其他以动物为名的氏族。在怒族、白族中还流传了《三姑娘和蛇氏族》一类故事，其内容是说一个姑娘嫁给"青蛇"或"大蛇"，于是繁衍出蛇氏族。类似的蛇郎故事则在高山、布依、壮、侗、水、傣等南方少数民族中广泛传诵。云南崩龙族还有腊月二十日祭蛇神的习俗，祭拜的对象是全村寨共同保护的一株大树。

西南少数民族的蛇图腾习俗往往同江、浙、皖、赣、闽一带的吴越古俗相通。例如黔东南侗族人自称“蛇家”，盛行蛇祭，在鼓楼上装饰蛇门和龙角，这习俗便见于长江下游地区。《吴越春秋》曾记载春秋时吴、越两国“立蛇门”、“象龙角”的故事。① 长江下游各地由于敬事家蛇，还有忌呼蛇名的习俗。蛇在江苏宜兴称“蛮家”、“苍龙”，在浙江杭嘉湖地区称“大仙”、“狐仙”、“天龙”、“苍龙”，在安徽当涂称“家龙”，在江西清江称“祖宗蛇”。这些地方并有相应的祭蛇仪式。宜兴蛇祭称作“请蛮家”，祭祀时要用人头蛇身像和蛇形、蛇蛋形的米粉蒸品。② 由此可知山东、江苏、四川等地汉画像石上的人首蛇身像，均是含有图腾意义的祖先神和宅神。而晋代《搜神记》记载的闽中少女李寄斩蛇的故事，则反映了远古图腾婚习俗的遗留。——从西南地区的蛇民族传说中，我们可以推测，南蛮文化区曾流行一种奉献少女与蛇始祖婚配的图腾仪式。

凡在蛇图腾地区，人们一般认为蛇是龙的原型，而龙是蛇的神性显示。所以江浙一带称家蛇为“苍龙”、“天龙”。另外湖南歌谣说：“南蛇脱壳就变龙”，江苏宜兴俗语说：“成了龙，还是蛇肚里出生”，也把龙看成是蛇的化身。古越人的文身习俗，因而应当看成是蛇图腾的典型行为。在春秋战国以至东汉时代，古越人都是著名的剪断头发、浑身刺上花纹的原始民族。③ 据说，这种奇怪装束可以显示自己作为

---

① 《吴越春秋》卷四《阖闾内传第四》。

② 《民间文学论坛》1987年5期12页，纪亚奇文。

③ 《左传·哀公七年》，《庄子·逍遥游》，《史记·吴太伯世家》，《越世家》，《说苑·奉使篇》等。

龙蛇子孙的身份，不会被水神伤害。

在几千年的不断迁徙中，古越族把自己的文化撒遍了长江以南。僚、蜑(dàn)、黎、高山诸族也以它们各自的风俗，表明了作为越人后裔的身份。僚族居住在岭南地区，唐人小说中有僚妇化为蛇的故事。①蜑族居住在粤、桂、闽地区，素来自称"蛇种"和"龙种"、"龙人"、"龙户"，多建蛇庙，祭祀蛇神。海南黎族男女保留了古越族文身绣面的习俗，他们中间有一个支族称作"蚺(rán)蛇美孚"，所刺花纹呈蚺蛇形状。台湾高山族的蛇图腾遗迹十分丰富，除断发文身、祭祀毒蛇、装饰蛇纹外，还流行蛇郎君的传说和鸟蛇化身为社祖的传说。②

狗图腾

南蛮族中有一支从南海诸岛迁徙而来的部族，汉代时候居住在武陵郡(今湘西、鄂西南地区)，称"武陵蛮"。这支部族曾向江淮闽浙发展。隋唐以后，则逐步定居在广西、湖南、云南、广东、贵州五省的山区。这是一个圆颅、广鼻、厚唇、圆眼的民族。在这个民族足迹所到的地区，留下了许多狗图腾的遗迹。

他们最尊敬的神有两位，一是盘古，二是槃瓠(pán hù)。盘古是开天辟地、化生天地万物的原始神，槃瓠则是他们的祖神。据说在很古老的时候，有个老太婆从耳中挑出一只茧一般大的东西，覆盖在槃瓠之中。这东西化为狗，遂名为槃瓠。槃瓠在一次战争中，机智地取回了敌人酋长

① 《朝野佥载》，《太平广记》卷一二九"胡亮妾"条。

② 参《百越民族史论丛》250 页至 262 页，吴永章文。

的首级，帝高辛氏便履行诺言，把女儿嫁给他为妻。狗和帝女迁居到一个山沟中，生下六男六女，后来就繁殖成为一族。① 他们一直用各种各样的方式来歌唱盘古开天地、槃瓠生男女的故事，表明是神犬的延续；同时，他们还用特别丰富的图腾习俗，显示了神犬的嬗递。

例如，有这样一种传说：说是高辛氏公主曾生下四个儿子，儿子大了，同他们的父亲一起去出猎。儿子们不知道他们的父亲就是神犬，嫌他老弱，合计把它推下了河岸。母亲听说这件事后，悲痛地向儿子们道出了真情。于是儿子们追悔不迭地赶到河岸，背回神犬的尸体。这时候它的嘴里还流着鲜血，鲜血从儿子们胸口流下，交织成几条红线。后来，子孙们缝衣服时必定要在胸口缀两条交叉的红线，纪念他们的祖先。人们至今还保持了这种装束习惯。此外，在传说中，槃瓠是一只“五彩斑烂”的龙犬，因此，无论男女，都要在领边、袖口、裤沿和胸襟两侧绣上花纹图案。斗笠也是对祖先槃瓠的模仿，他们在斗笠下装着高耸的布耳，组成狗脑袋、狗耳朵的形象。有些地方的人们还喜欢穿前短后长的上衣，模仿狗的体态。这些地方的妇女们则把发髻梳成角状，再覆上花帕，并让腰带在臀部掉下一截，以象狗首狗尾。每年除夕和尝新节，人们还要举行祭狗仪式。他们在家中祖先神龛前摆一张高桌，上面排列诸般佳品，然后由家主向祖先祷告，并模仿狗的动作从桌底下钻过

---

① 《搜神记》，《后汉书·南蛮传》，《后汉书·南蛮传》注引《魏略》。

去吃一两口饭。另外据说：每年正月初一，人们必定要背着狗绕炉灯走上三圈，然后才举行全家拜祝。①

在西南地区以及东南山区，还有一些有关狗图腾的传说。

有一个传说的主角是颛顼（zhuān xū）时代的神犬盘瓠。在湘西凤凰一带，流行一种在结婚仪式上说唱古歌的风俗，他们的古歌中，亦有“神母狗父”之说。贵州松桃地区，还说“狗父”、“神母”之后的十二支族人带起竹筒铃子及五谷种子，迁居于湘川黔之地。在湘西，盘瓠庙、盘瓠洞、盘瓠碑、辛女祠、狗岩等等遗迹，直至四十年代末仍然是用香火供祀的。

在东南山区，有一个民族所传承的《附王出身图记》，像上述的《过山榜》一样，详细叙述了盘护立功、娶妻、生子、立姓的故事。只是后者传说中的盘瓠子孙十二姓，为盘、沈、鲍、黄、李、邓、周、赵、胡、雷、冯、唐，而在前者传说中只得盘、蓝、雷、钟四姓。这一地区广泛流传盘瓠神话故事以及用韵文传唱的《狗皇歌》，把这个故事绘成画像，称为“祖图”或“祖像流芳图”。他们还把帽子做成狗头狗尾形状，并在房屋中供起盘瓠头像。当他们隆重祭祀他们的祖先的时候，一定要唱起《狗皇歌》，悬挂起盘瓠“祖图”，并奉起“高辛氏敕封忠勇王一脉宗亲长生香火祖师之神位”以及狗头神杖。

中国古代神话中有关于犬戎国、犬封国、狗民国、狗国等等的记载。① 这些国度或在北方“大荒之中”，或在会稽

---

① 刘介《苗荒小纪》，刘锡蕃《岭表纪蛮》。

（今浙江中部）东南二万一千里的海上，习俗相同。这些民族居住在福建、浙江二省及周围地区，通用汉语文；居住在广西、湖南及周围地区，语言属汉藏语系苗瑶语族。这些民族地理距离达数千里，文化也有很大差异。但它们之间的图腾习俗的共同性，却为我们探寻它们的族源关系提供了重要线索。

虎图腾

从今天的安徽省泗县以北，到江苏徐州一带，商代以前，曾居住了一个以“虎”为名的民族。由于它和东夷诸族杂处，人们曾经称它“徐夷”。但殷代卜辞已用“虎方”的称呼，记录了它的存在。在这个民族自己制作的青铜器中，它也自称为“虎”。

这个虎族据说原是诸夏的一支，② 它可能是来自中原的一个部族。根据西王母的自述，在中原西部有着“虎豹为群”的旷野；③ 从黄帝的故事中，我们也知道阪泉之战的参战部队包括一个以“虎”为名的部族。就是说，虎图腾应当是曾经出现在中原地区的一种图腾形式。但根据民族学的资料，虎图腾的遗迹却主要散布在彝族、土家族、怒族、白族、傈僳族、纳西族和哈尼族的居住地区。

在上述这些民族中，一般都存在若干自称为“虎”的氏

---

① 《山海经·大荒北经》、《海内北经》，《古小说钩沉》辑《玄中记》，《异域志》卷下。
② 《左传·僖公十五年》：“春，楚人伐徐，徐即诸夏故也。”
③ 《穆天子传》。

族。至于把虎图腾作为主要图腾的民族，则有土家族和彝族。

在土家族中，广泛流传着一种包含虎图腾意义的“廪君神话”。廪君的意思就是“虎君”。土家人传说：土家族发祥在湖北省长阳县一带，原来有五个氏族，没有君长。后来经过比剑和赛船，确立了“廪君”。① 廪君率领全族人向西南迁徙，最后定居在湘西一带。直到现在，湘西凤凰、吉首、泸溪三县交界地区的田、杨二姓土家人，还自称为“廪家田”、“廪家杨”，意思是虎族的后代。

与廪君神话相对应，土家族人中形成了一系列虎图腾习俗。一种习俗是祭祀习俗。土家人尊祀白虎神，在历史上长期保留了杀人以血祭虎神的习惯，② 后来用牛代人，仍称“还人头愿”。直至四十年代末，湘西北土家人在新年正月跳摆手舞祭八部大神时，仍用血盆上祭，并将木棍蘸血画脸，称“夹巴画”。另一种习俗是装饰习俗。例如土家族远祖的军乐錞（chún）子，以虎为钮，称“虎钮錞子”；跳摆手舞时领头人持的子旗多画虎形；小孩出生满月放脚，要穿绣有虎头的鞋子；土家人并且讳称虎，把“斧头”称作“猫头”，等等。

关于彝族的虎图腾遗俗，则已经有好几本专书作了论述，例如《中国文明源头新探》和《图腾层次论》。从这些书中，我们可以了解彝族虎图腾文化的主要一些表现形式。这些形式包括：自称为虎，名字中多用“虎”字；实行火葬，葬

---

① 《后汉书·南蛮西南夷传》。

② 《后汉书·南蛮西南夷传》，《魏书·韦珍传》，宋朱熹《楚辞集注》，明陈继行《虎荟》卷五。

时并且裹以虎皮，以便死者还原为虎；祭祖时悬挂葫芦瓢彩绘虎头，以表示自己属虎族、祭祀的对象是虎祖；使用以虎为尊的历法，正月为虎月，大祭之日也必定是虎月虎日；举行祭典时为首的巫师必须是女巫，意思是代表母虎；流行虎化生万物的神话，这神话还被编入创世古歌歌唱；等等。

值得注意的是：彝族的虎图腾文化在中国古史记载上常常可以找到对应点。例如从屈原的诗歌中，我们知道楚国人尊崇寅年寅月寅日，寅在十二生肖中对应于虎。这就意味着楚国人曾经使用同彝族历法文化特征相近的历法。这个寅月寅日大概是楚民族的圣节，所以《史记·楚世家》说帝喾(kù)在庚寅日诛杀楚神重黎，以表示对楚民族的威服。楚民族还有一个大神叫作颛顼(zhuān xū)，据说颛顼的后代中，就有一支居住在江水之畔，称作"虎"。① 通过这些事实，我们可以看到虎图腾文化在中国文化中的重要地位。

其它图腾

上面介绍的几种图腾，都是具有比较鲜明的文化特征、拥有比较丰富的习俗表现的图腾。由于东部海岸和南方山林在地理上相对偏僻，由于这些地方的民族融合相对缓慢，许多图腾形式都在这里得到了比较完好的保留。但中国图腾的形式种类却是无穷无尽的，中国图腾的表现方式也是无穷无尽的。为了说明中国图腾形式的丰富性，我们再选择介绍一些比较特殊的图腾。

植物图腾。在云南、四川交界处的傈僳人中，还保留有

① 《后汉书》卷一五《礼仪志》李贤注引《汉旧仪》。

两级或三级的图腾结构。比如傈僳族中有一支，其一级图腾为姜梓树和羊角树，分属佘祖族和麦祖族：这是两个相互通婚的氏族。佘祖和麦祖之下又分出二级图腾，比如佘祖之下为鼠氏族，麦祖之下为李儿、谷儿、熊、羊等十来个氏族。二级图腾的氏族同时也信仰一级图腾：鼠氏族的人不焚姜梓树，熊氏族和羊氏族的人不焚羊角树。在这之下还有三级图腾，比如鼠图腾之中又分黑鼠、白鼠、田鼠等十二个亚图腾，熊图腾之下又分黑熊、白熊等亚图腾。无论是二级图腾氏族还是三级图腾氏族，在婚姻上都遵守一级图腾的制度，即佘祖的子孙们都和麦祖的子孙们通婚。这支傈僳人的图腾制度不仅可以说明图腾在区分血缘方面的功能，而且表明了这样一个现象：在动物图腾之前，很可能存在过一批植物图腾。

和傈僳图腾制度相接近的图腾制度，又见于我们前面说过的彝文创世歌《勒俄特依》。红雪子孙十二支中，“无血的”六种应当是产生在“有血的”六种之前的氏族名称。这“无血的”六种分别是黑头草、柏杨、杉树、水劲草、铁灯草、勒洪藤，它们实际上是一批植物图腾。另外，苗族也有一支叙述氏族起源的《枫木歌》，歌中说：地球上第一个生命是枫树，树心生出蝴蝶，蝴蝶生出十二个蛋，从这十二个蛋里才孵出苗族远祖姜炎和其它动物。现在，湘西苗人仍然称枫树为“妈妈树”，黔东南苗人则保持在定居地首先栽种一批枫树再安家的习俗，这表明枫树图腾是比蝴蝶图腾及其它动物图腾更高一级的图腾，同时也是更古老的图腾。

植物成为图腾的必然性在于：它有一些可与母体或生

育行为类比的特性，例如中空、多子等等，很容易引起图腾联想。竹和葫芦就是这样的植物。所以很多民族都信奉竹图腾和葫芦图腾。比如古书说：一个女子在水边洗衣，三节大竹子流入她胯间，她听见竹筒中的哭啼声，剖开竹筒，于是产出了夜郎国的祖先夜郎侯。后来夜郎国的人便以竹为姓。① 至于葫芦作为图腾物的神话，则广泛流传于南方民族之间。例如云南红河县彝族认为自己是从葫芦中生出来的，哀牢山下彝族有供“祖灵葫芦”的习俗，佤族《葫芦的传说》说：“达杜在洪水后种葫芦，从葫芦里走出佤族、景颇族、傣族、汉族、拉祜族五兄弟。”类似的神话传说，还在基诺族、布朗族、崩龙族、傣族等南方少数民族中流传。

昆虫图腾。苗族《枫木歌》说：从蝴蝶生出的蛋中孵出了苗族的祖先和其它动物。这就表明：苗族人中间的蝴蝶图腾是比其它动物图腾高一级的图腾。类似的图腾结构也见于黄帝、炎帝诞生的传说。《国语·晋语》说：少典氏娶有蟜氏，生下了黄帝、炎帝。这话的内在涵义是：从少典和有蟜这两个互婚的氏族中，分出黄帝族和炎帝族。炎、黄的图腾都是兽类动物图腾，而它们的祖族有蟜氏，则是蜂类昆虫图腾。②

蜂类昆虫图腾也有广阔的分布区。傈僳族、怒族中都有蜂氏族。云南碧江一区九村的怒族人并且说他们的始祖

① 《后汉书·南蛮西南夷列传》。

② 《山海经·中山经》：“平逢之山，南望伊洛，东望谷城之山。……有神焉，其状如人而二首，名曰骄虫，是为螫虫，实唯蜂蜜之庐。”

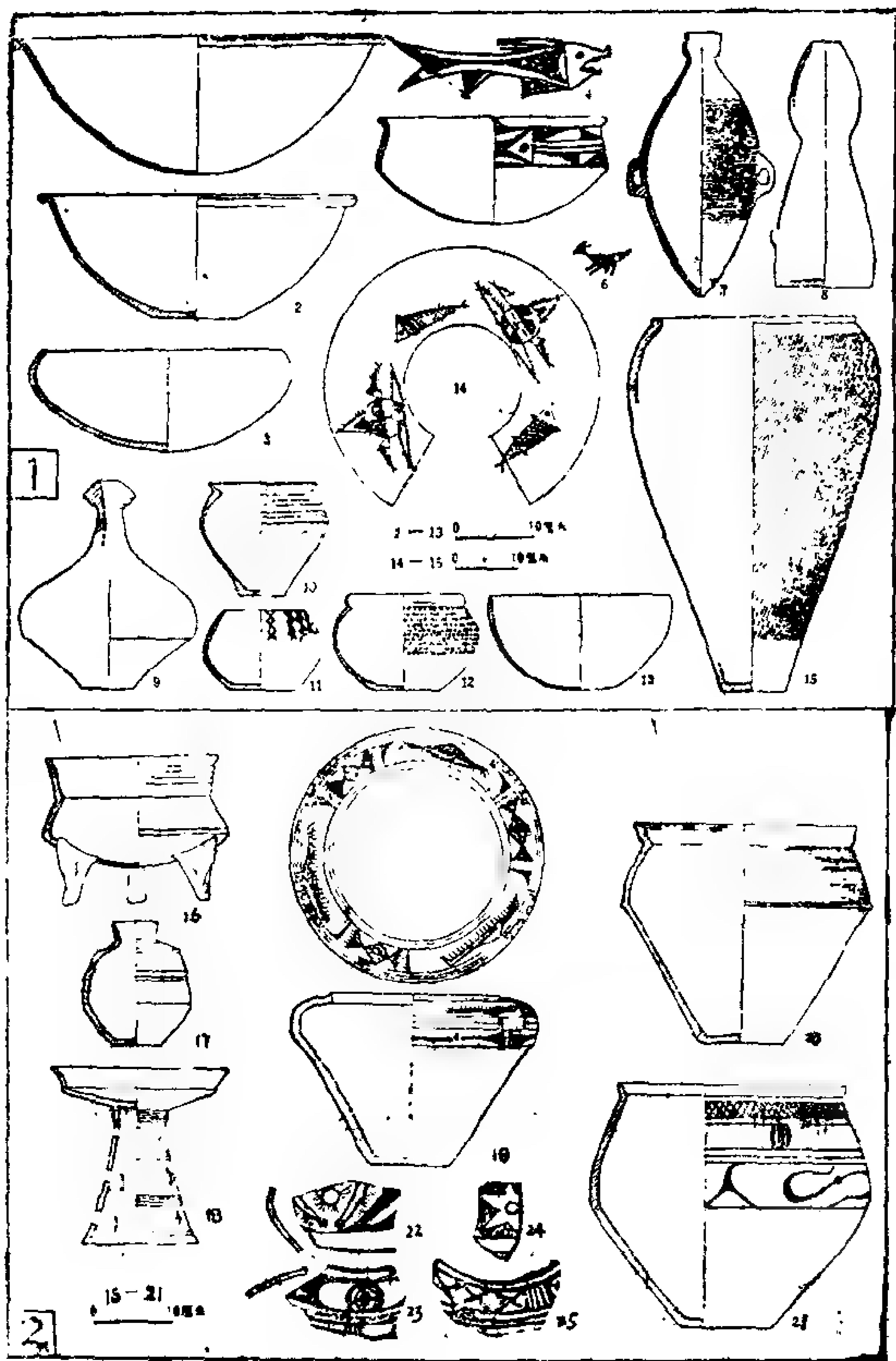
叫芪(qí)英光，是天上飞来的一群蜂变成的女人。另一种说法是天降群蜂，歇在怒江边，后来蜂与蛇交配，生下了芪英光，芪英光长大后又与虎、蜂、蛇、马鹿、麂子等动物相配，其后代分别为虎氏族、蜂氏族等等。在这个例子里，昆虫氏族又是比兽类动物氏族更高一级的氏族。这些例子似乎可以说明：在中国人广泛选择兽类动物作为自己的图腾之前，也曾经广泛选择昆虫作为自己的图腾。

鱼图腾。有人把鱼崇拜一概归结为生殖崇拜。我们不同意这种做法，而认为在中国历史上，毫无疑问曾经存在过以鱼为对象的图腾信仰。我们认为：西安半坡文化遗址中出土的鱼形纹饰和同时出土的渔猎工具并不矛盾。当先民们临河而居，把鱼类当作重要的食物来源的时候，鱼才得以获得恩主地位，进而成为图腾。著名的人面鱼纹陶画也是图腾符号，它用人面和鱼纹的结合，表明人与鱼共生了半坡氏族和姜寨氏族。从《山海经》中，我们已经了解到：人面兽身神正是图腾神的典型形式，人兽合体则是一种图腾观念的表现。因此，所谓"人面鱼身，炎帝之孙"，① 证明炎帝族中曾经产生人鱼合体的图腾神。所谓"衈(èr，用血涂祭)用鱼"，② 证明原始人曾根据鱼人之间血缘相通的观念，举行用鱼血和人鱼置换的祭礼。由此，我们可以确认鱼图腾是炎帝族中的一种图腾。

实际上，鱼图腾也不仅是炎帝族的图腾。在各种文物文

---

① 《山海经·大荒西经》。
② 《山海经·东山经》。



仰韶文化陶器

(1) 半坡类型陶器 1、2、5·盆 3、13·钵 4·鱼纹图案 6·兽纹图案 7·尖底器 8、9·壶 10—12·罐 14·陶盆中人面与鱼纹花纹展开示意图 15·瓮(陕西西安半坡出土)

(2) 大河村三期陶器 16·鼎 17·壶 18·豆 19·钵 20—21·罐22—25·彩陶片(河南郑州大河村出土)

半坡陶器上所见的人面鱼纹，可判为鱼图腾符号。大河村陶器上的纹饰意义不明，似和太阳崇拜及昆虫图腾有关。仰韶文化陶器主要是泥质红陶，风格迥异于山东龙山文化陶器。

献中我们都能看到鱼图腾的表现。比如在《山海经》及考古出土的玉器中，我们看到许多人面鱼身的神物；比如在古代神话中，我们看到了颛顼、鲧、共工这样一些具有鱼特征的大神；我们还看到了许多鱼化龙的传说①；俗话中所谓"鱼龙混杂"、"鱼龙变化"和"鲤鱼跳龙门"，不过是鱼化龙传说的语言化石。这三种表现（鱼形神物、鱼形神、鱼龙传说）也可以归结为：人鱼同化的观念，鱼图腾的神化和鱼图腾向龙图腾转变的神话化。这些图腾表现并且是互相联系的。《山海经·海内经》郭璞注说："鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。"这就是鱼图腾神的变形神话。南唐李昪（biàn）陵中出土的人头鱼身陶俑，其颈项正面刻画出一道道有如蛇腹的鳞纹。此物则是鱼化龙、人鱼合体观念的神物化。这些现象很明确地证实了鱼图腾的历史存在及其深刻影响。

羊图腾。羊图腾是姜姓炎帝族的图腾，它不仅在作为羌族后裔的北方民族中流行，也在南方少数民族中流行。

关于这个羊图腾，我们又要提到苗族《枫木歌》。据《枫木歌》的说法，苗族有一个叫作"姜炎"的祖先；"姜炎"的意思是姜姓的炎帝族。无独有偶，在黔西北苗族古歌《涿鹿之战》中，同样有个叫作"格蚩炎老"的祖先；而这个"格蚩炎老"又可以解释为"尊敬的蚩炎大王"，亦即曾和炎帝联盟抗衡黄帝的大神蚩尤。这些传说，恰巧又和古籍记载发生了有趣的联系。在古籍中，蚩尤曾被说成是"姜姓，炎帝之

---

① 《山海经·大荒西经》："蛇乃化为鱼，是为鱼妇，颛顼死即复苏。"《玉篇》："鲧，古本切，大鱼也。"

裔”,[1]他死后扔下的器械,据说也化成了一片枫木,[2]而枫木则是苗族人的图腾之一。通过这些联系,我们可以推测苗族是一个和炎帝族有同源关系的民族。或者说具体一点,大约在阪泉之战或涿鹿之战以后,有一支败退的姜姓氏族,给苗族人带去了羊图腾。

在湘西南地区,在和苗族人杂处的瑶族和侗族人中,还流行了一种“十二羊皇”的说法。苗人、瑶人和侗人都在《十二羊皇》歌中唱道:“木易羊皇桥上走,耳易羊皇桥底过,横棍过水叉头羊,撸衣过水撸衣扬……。”这里的每句话都暗射一个姓,表明杨(木易羊)、阳(耳易羊)、羊(头羊)、扬(撸易扬)和欧阳等姓氏都是属于羊图腾族的姓氏;既然如此,那么“十二羊皇十二姓”就意味着羊图腾中包括了十二个姓氏群落。

苗、瑶、侗人的图腾传说,同样体现于习俗。在祭祀祖先时,瑶人必以羊皮蒙鼓作为乐器,必定手执羊角而舞。侗人、苗人都认为自己是姜姓后代:苗族是姜央的后代,侗族是姜郎姜妹的后代。侗族的古歌说:“姜郎姜妹是山羊变。”因此,他们还保持着合族养“白羊”一头,视其为祖先的习俗。这头羊又称作“萨”,意为最先的祖母。这种说法使我们可以把羊图腾习俗追溯到古老的母系氏族社会。

3. 变形图腾和图腾神

尽管在中国历史上曾出现普遍的图腾信仰,尽管古老

---

① 《路史·后纪四·蚩尤传》。
② 《山海经·大荒南经》。

而灿烂的图腾文化在中华大地上留下了丰富的遗迹，但在实际上，我们只能接触到图腾制度的一鳞半爪，鼎盛时期的图腾信仰早已被岁月湮没。因为只有符号化的图腾信仰才能流传久远，而我们今天所能接触的图腾符号，不过是很少几种语言符号、文字符号和图案符号而已。

姓氏就是一种图腾符号。在现存的古老的图腾资料中间，姓氏资料要算是比较重要的一种，但实际上它只是对于图腾衰落史的一种记录。无论是姜姓、姬姓还是风姓，它们都是男性英雄时期的产物，它们都代表了向男性氏族首领的标记——氏的过渡。至于那些直接由图腾转化而来的少数民族姓氏，则明确地标志了图腾性质的蜕变。

例如在傈僳族中有这样一批姓氏：鼠氏族以“贺”为姓（“贺”同“耗子”的“耗”谐音），李子氏族以“李”为姓，麂子氏族以“纪”或“吉”为姓，谷子氏族以“顾”为姓，獐子氏族以“张”为姓……。在这些姓氏中，我们明显看到了汉文化的影响。作为一个使用本族语的民族，傈僳人不啻是让自己的图腾穿上了汉语的衣衫。这显然意味着他们的图腾已失去了神秘信仰方面的内容。同样的例子也见于彝族。彝语的“梨”称“琐斥”，于是琐斥氏族姓李；彝语的“高山”称“白木”，于是白木氏族姓山；彝语的“獐子”称“鲁”，于是阿鲁氏族姓张。尽管这些姓氏仍然起到了分别氏族和确定通婚范围的作用，但毫无疑问，它已经不能实现图腾作为氏族社会的意识形态的丰富功能。因为无论是对于汉族人来说还是对于彝族人来说，这些姓氏中的图腾意义，都必须经过翻译或解说才能被理解。

变形图腾也是这样一种必须解说的图腾符号。

我们说的变形图腾，是指在现实事物的基础上，经过人用幻想加工改变而造出的图腾形象。比如现实生活中只有人、鱼、蛇等动物，若用幻想对这些动物进行加工，造出人面鱼身、人首蛇尾的动物，那么这种动物叫作变形动物。又比如现实中有能高飞的鸟、能深潜的鱼、能奔走的马、能盘曲疾行的蛇，若用幻想综合所有这些动物的特性，造出能幽能明、能细能巨、能短能长、能登天能潜渊的动物，那么这种新动物（龙）也叫变形动物。但在事实上，世界上并没有真的变形动物，有的只是关于这种动物的观念，以及关于这种观念的符号记录；或者说，变形动物实际上是图腾信仰的产物。所以，我们把变形看作是图腾信仰所特有的一种符号。

变形图腾的产生是有其必然性的。图腾行为的心理，可以说就是一种变形心理。人们在图腾活动中，赋予图腾以自然物所不具有的灵性或神性，同时又不断发出与图腾同化的自我暗示，这都会在观念上造成某种变形：图腾变人形和人变图腾形。人们并且用各种形式来巩固这种变形意识。比如讲述图腾化生人类的故事，表演图腾与女人结合的“戏剧”，在周身刺上和图腾皮毛相似的花纹，或者设计模仿图腾的装束。在人们只能从表象层次上理解事物的时代，这种局部细节上的变形，会给人们的图腾心理带来巨大的满足，使人以为在本质力量上达到了与图腾的合一。

最早的变形图腾符号，大约就是上述文身、装饰、表演和故事讲述。这样一类符号，在图腾祭祀仪式上得到广泛使用，并集中表现为图腾歌舞。当人们在身上画上各种各

样的图腾纹饰，披上图腾的羽毛或者皮革，模仿图腾进行跳跃、蠕动、扑打、吼叫的时候，他们便会进入迷狂的境界。在这种境界中，他们不仅会升华起神圣感，而且会调动一切热情来塑造新的图腾神像。既然图腾是一种灵性化或者神性化的动物，那么它就会被赋予一般动物所没有的特点；既然人们娱神媚神的意义在于同图腾神溶合为一体，那么图腾便果然会在人们想象中与人合体。人们并且会用言语来表达自己的想象，会用故事来阐发自己的体验，会用各种各样的文字来记录新的图腾，这样一来，人兽合体的陶饰、岩画、神话就会应运而生。

值得注意的是：变形图腾并不仅仅出现在中国。古希腊神话中，也有人面狮身的司芬克斯、牛首人身的弥诺陶洛斯、人首马身的肯托洛伊人、半人半羊的林神潘等等。而且，出现在各国的变形图腾，都同已驯化的动物有比较密切的关系。《山海经》记述了八十六个半人半兽神，其中半兽为猪、马、牛、羊、犬、鸡的神就有二十六个，占百分之三十。如果再联系西安半坡和临潼姜寨出土的人面鱼纹彩陶，联系甘肃武山西坪出土的人头鸟身图像，我们便可以推测：半人半兽的变形图腾应当是新石器时代晚期，亦即仰韶文化时期的人类文化产物。这个时期是图腾信仰的衰落时期。人们在这时期发展了畜牧业和渔业，使得日常生活所依赖的家养动物进入了图腾信仰，成为半人半兽神。

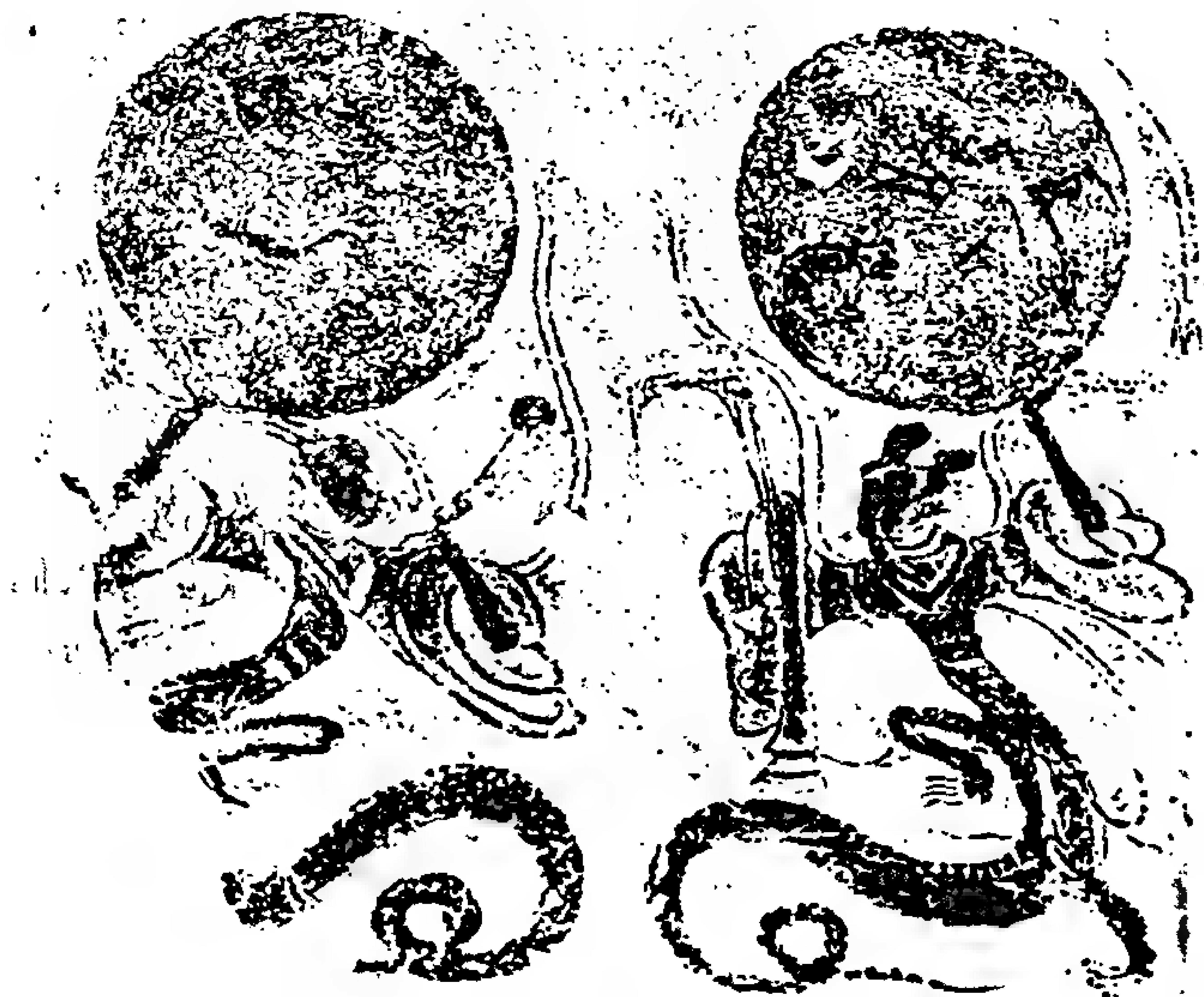
也就是在这样一个时期，龙、凤、麒麟、玄武等四大神兽也开始形成。龙体现了蛇类动物、鱼类动物、四足兽和云、电等自然物的种种属性，凤体现了鸟类动物和鱼、

龟、蛇、日、月、风等自然物的种种属性，玄武和麒麟则分别是龟蛇合体或鹿牛马狼等动物特征的合体。这些神兽不再是实有的自然物，而是许多自然物在想象中的叠加；这些神兽也不再发挥作为氏族成员纽带和作为氏族标志的功能，它们已经成为包含无数氏族的新的联合体的标志。比方说，直至今天，人们仍然把龙看成是中华民族的标志，期望它发挥作为中华民族所有成员的纽带的功能。由于上述原因，有些学者认为龙、凤、麒麟、玄武等神兽已不属于图腾信仰的对象，而属于灵物崇拜的对象。不过，这些神兽明显是由图腾演变而来的；它们像半人半兽的图腾神一样，明显是一种图腾的变形。所以，我们仍然不妨把它们称作变形图腾。

在变形图腾时代，由于图腾信仰的符号化，由于这种符号化具有把自然物的神异能力具象化的思维特性，一批兽神于是产生。就其形象特点说，这批兽神包括图腾神、半人半兽神和灵物性神兽三种形态。虎状或牛状的北方神穷奇、人面虎身的西方神西王母、鹿身雀首蛇尾豹纹的风神飞廉，分别可以看成是这三类兽神的代表。后二类兽神，亦即具有变形图腾性质的兽神，尤其在中国众神体系中占据了重要地位。例如中国雷神是人首龙身神、火神祝融是兽身人面神、江神奇相是马首龙身神、木神句芒是人面鸟身神、洪水之神共工是人面蛇身神、海神禺号是人面鸟身神、河神河伯是人面鱼身神。这一批兽神奠定了中国神话朴野怪异的风格，它们开辟了自然神之后的又一个神怪时代。

六、伏羲和女娲

中国的神有两类，一类是由原始信仰孳乳出来的神，比如前面说的自然神和图腾神；另一类是由文明社会的宗教信仰孳乳出来的神，比如说仙人和种种人神。秦汉以后，中



伏 羲 女 娲 像

图上画着两个人首蛇身的伏羲、女娲。伏羲头上如莲，左手持规，右手执一圆轮，轮中有金乌，为"日"的象征。女娲头上双髻云鬟，戴耳珰，右手持矩，左手持一圆轮，轮中有蟾蜍、桂树，为"月"的象征。二者尾部蟠曲未交，不同于山东汉画像石中的伏羲、女娲。原件藏成都市博物馆。此图采自《四川汉代画像砖》一书。

国早期神话中的那些奇形怪状的古神就渐渐消失了，而被仙人和宗教神所代替。但是，有两位古神却在民间风俗活动中长久地保存了下来。这两位古神就是伏羲(xī)和女娲(wā)。

在山东、江苏、四川等地的汉代画像石中，就出现了很多伏羲、女娲像。这一男一女，往往成对地被刻画出来。他们长着人的脑袋和身体，却分别有一条又粗又长的蛇尾巴。他们的尾巴并且总是交织在一起，有时还相交在一个圆环之中。他们手中常常拿着一个东西，例如伏羲拿着一个曲尺，女娲拿着一个圆规；或者伏羲手捧太阳，太阳里面有一只金乌，女娲手捧月亮，月亮里面有一只蟾蜍(chán chú)。在今天的新疆吐鲁番地区，曾经出土一幅隋代时候的帛画，帛画上还有伏羲女娲像。他们仍旧两尾相交，手持尺规，只是服饰和面容有了维吾尔族的风格。由此可见这两个神在时间上和空间上都有广阔的影响。

伏羲和女娲确实是一对神秘的人物。他们不仅被人们长久地传颂，而且被看成是创世之神和始祖之神。在他们被组合到一起之前，各自还有一段奇妙的故事。

1. 女娲的故事

女娲是一个神通广大的女神。① 她最主要的本领是能化生万物。传说她每天能变化七十次，又传说她的肠子曾变

① 《说文解字》。

化出十个西方之神,①这传说的主要意思就是说她创造了世界万物。她的创世业绩,主要体现为造人和补天。

据说在女娲生活的那个时代,天地间原是没有人的。女娲自己来自何方?千万年来这都是一个谜。我们只知道:由于有了女娲,才有了造人的神。女娲蹲在黄土地上,用黄土渗和了水,仿照自己的形貌造出了一个个小人,这小人就是人类的第一代。女娲一定是负着使命而来的。她造出一批又一批人类,累得精疲力尽,竟也不肯罢休。不过她觉得工作速度太慢,于是扯下一根藤条,让它蘸满泥浆,然后挥舞它,使星星点点的泥浆洒在地上,转变成人。②就这样,她很快就让大地上布满了人类的踪迹。

我们猜想:最初的人类大约是没有男女之别的,或者,他们至少不知道有男女之别。他们一批又一批地被女娲制造出来,只要有女娲,他们就有永恒的母亲。所以他们不会感到有什么缺憾。可是女娲却觉得这里有点不对头——没有男女怎么会有婚姻?没有婚姻怎么会有家庭呢?于是她又着手使人们懂得男女的道理。她建立起婚姻制度,让男人们和女人们互相配合,依靠自己的力量来传种接代。就是说,女娲不仅造了人,而且让人懂得了造人的办法。这样一来,大地上的芸芸众生就把女娲奉为高禖(méi)之神了,"高禖"的意思就是作为神媒的婚姻之神。③人们每年都要为这位神媒举行隆重的仪式,在她面前表演各种各样的表现男

---

① 《山海经·大荒西经》及郭璞注。

② 《太平御览》卷七八引《风俗通》。

③ 《绎史》卷三引《风俗通》,《路史·后纪二》。

女欢乐的动作，这种风俗并且持续了千秋万代。

到女娲晚年，这位慈祥的人类祖先忽然遇到一件不平常的事情，这就是水神共工和火神祝融的战争。这场战争是为争夺天子的地位而爆发的，进行得非常激烈。共工鼓动起浩荡不息的大水，祝融则煽起爁(làn)炎不灭的大火，这两个人面兽身的大神，一时间竟杀得昏天黑地。天下的猛禽恶兽也纷纷出来行凶作恶，人民便只能象蚂蚁一样一群群地死去。更有甚者：到战争接近尾声，共工败局已定的时候，这恶神居然恼羞成怒，一头撞倒了不周之山，也就是撞折了一根顶天的柱子。顿时天空倾坍，大地破裂，洪水和烈火重又满天地泛滥。女娲这时就担负起了补天救世的重任。她先在大地上挖掘出许多彩色的岩石，把它们熔炼成胶状液体，用这液体填补了天空中的破缝。然后她宰杀了一只巨大的乌龟，用它的四只脚代替天柱，把天空支撑平整。接着，她消灭了一条在中原为害已久的黑龙，驱赶掉各种各样的毒蛇猛兽，把芦草灰堆积起来，止住了滔天的洪水。这样一来，天地才恢复了各自的应有位置，春夏秋冬才能顺序更替，人民也获得了一条活路。但从此以后，天空便略略向西北倾斜了，大地也略略有一个东南部的凹陷，而这就是日月所以西行、百川所以东流的原因。①

由于女娲的上述业绩，她的故事，不仅在汉族典籍中记载着，而且在中国各个少数民族中间流传。

比如关于女娲补天的故事，各地就有各地的说法。云

---

① 《淮南子·览冥训》，《论衡·谈天》。

南迪庆藏族自治州的传说说：天所以坍下来，是因为火神同水神打架时失败了，碰倒了布州山，山压在天河上，使天河漏起水来。贵州西北有一首民歌则把女娲称作“谷佛”（“谷”意为“女”），说她用来补天的东西是青石。广西大苗山流传的故事则说：两条乌龙相斗，震裂天宇，“桑”和白姑娘用头巾和龙牙钉合裂口，头巾化为天河，龙牙则变成满天星斗。这个补天补地的故事还作为各种少数民族的史诗广泛流传。在彝族支系阿细人史诗《阿细的先基》中，有朵热（男）铺天、渥白（女）铺地的说法。在纳西族史诗《创世纪》中，开天的是神的九兄弟，辟地的是神的七姊妹。阿昌族史诗《遮帕麻和遮米麻》则说：遮帕麻造了天，遮米麻缝了地，但天地没有合拢；好在“天破了地母会补，她早已把三根地筋绕成了线团；三根地筋用来补天，缝合了天地的三个边缘”。

如果把中国各地的创造女神的故事拿来作个系统比较，我们可以推测：女娲实际上是中国南方各民族共同的母亲女神或祖先女神。这个祖先神的信仰曾经同图腾信仰相结合，所以女娲获得了人首蛇身的形体；由于土地崇拜同生育信仰的关联性，女娲遂成了高禖女神，黄土也成为女娲造人的材料。女娲神话也很有一些中原色彩，例如黄土是中原大地的显著特点，“女娲之肠”的故事记载在以中国西北地区为背景的《大荒西经》之中，古人还有把夏民族的女祖先涂山氏称作女娲的说法。[1] 这说明：创造女娲神话的民

---

① 《史记·夏本纪》索隐引《世本》。

族，可能经历过从南方到中原或从中原到南方的迁移。总之，女娲是中国的一个古老的女神。

屈原所作的«天问»曾经提过这样一个问题："女娲的身体变化莫测，那么，是谁造了她的身体的呢？"屈原的提问意味着：在他那个时代，曾经有女娲化生万物的故事流传。这个故事的细节几乎全失落了，不过我们可以根据盘古化天地的故事推测它的原貌。人们传说：盘古是天地之间的第一条生命。当天地浑沌如鸡子一般的时候，盘古就出生了。他在这个鸡子之中"一日九变"，最后长成一个无限高大的顶天立地的人物。到他死的时候，他的呼吸便化成了风云，声音便化成了雷霆，左眼化为太阳，右眼化为月亮，脑袋和四肢化成了五岳，血液化为江河，肌肉化为田地，皮毛化为草木，身上的虫子则化成了人类。① 据考证，盘古神话是从女娲神话中分离出来的。这就意味着：上述化生万物的故事，可能是女娲造人故事的前身。

2. 伏羲的故事

在中国的古神中，伏羲大概是地位最高的一个男神。汉代人把他说成是"三皇五帝"中的第一皇，又说他代替燧人氏继天而王，是百代人王的第一位。② 在汉代以前，人们还传诵着许多关于他创造人类文化的英雄故事。

在传说中，伏羲似乎是雷神的后代。因为他母亲是在

---

① «艺文类聚»卷一引«三五历纪»，«绎史»卷一引«五运历年纪»。

② «绎史»卷三引«帝王世纪»。

"雷泽"踩上一个脚印后怀上他的。他母亲的名字叫华胥，来自一个天堂般快乐的国土——华胥氏之国。① 加上华胥怀孕怀得这么离奇，我们完全可以相信伏羲生来就是个不凡的人物。果然，他象雷泽的主神——人首龙身的雷神一样，也是人蛇合体或者人龙合体。而且，他后来被人看成是春天之神或木神，"出乎震"，② 这就意味着他也有雷神的品格。

伏羲的业绩同女娲相比是要稍逊一筹的。在他出生的那个时代，人口已经繁荣，天下已经太平，根本用不着他来造人或补天，不过他从另一意义上也成了创世之神。这就是文化创造。

伏羲所做的第一件要紧的事情，据说是画了八卦或六十四卦。③ 八卦是指☰、☷、☵、☲、☳、☴、☶、☱等八个每卦三行的符号，六十四卦则是把每个卦的符号加多一倍，亦即把每两个卦迭加起来，成为每卦六行的六十四个卦。八卦的用处极多，首先可以记事，其次可以占卜，再次可以表达思想。比如八卦分别代表天、地、水、火、雷、风、山、泽这两两成对的八种事物，这就不但有记事的用处，而且有表达世界分类观念的用处。八卦标志着结绳记事、刻符记事等等文化行为达到了一个新阶段，古代人常常把它看成是文化起源的象征。这个文化起源观的一个重要表现是：《易传》中还有效法《离》卦䷝造渔网、效法《益》卦䷩造农具、效

---

① 《太平御览》卷七八引《诗含神雾》，《列子·黄帝篇》。
② 《拾遗记》卷一，《史记·补三皇本纪》。
③ 《易·系辞下》，《淮南子·要略》。

法《涣》卦(☴☵,上木下水)造舟船一类说法。

伏羲所做的第二件要紧的事情，据说是制订了一系列制度。如果说女娲教会了人类进行婚配,那么,伏羲则教会人类遵循嫁娶的礼节。除嫁娶之礼外,他还发明了占卜,使人类有了决策咨询的工具；发明了烹饪，使人民懂得了熟食。① 另外,他又设置了元旦这个节日,② 这表明从他开始,人类有了历法。

伏羲所做的第三件要紧的事情，据说是大大推进了当时的物质文明。他发明了钻木取火,③ 发明了用网罟(gǔ)捕捉野兽和鱼鸟,还发明了三十五弦的琴瑟。④ 在汉代石画中，他总是手持着一把曲尺，这大概象征着他发明了百般工艺。

伏羲的业绩是文化的业绩，伏羲这个人物因而是文化英雄型的人物。中国古代神话中最著名的一些男性神，一般也都是文化英雄。例如神农被推崇为农业之祖，传说他发明了水井，通过尝试而发现了大批草药，并以日中为市，教会人民进行贸易。又如黄帝曾被看作是陶器文化的代表,他设立了“陶正”,制造了釜(fǔ)、甑(zèng)、碗、碟,此外,他还发明了舟车、衣服、图画、文字、宫室、道路，并考定星历，建立五行。当三皇五帝这个古神系统确立起来的时候,古神的文化贡献成为人们对他们加以评判的根据,人们

---

① 《史记·补三皇本纪》，《天中记》卷四十引《古史考》。
② 《广博物志》卷四引《物原》。
③ 《绎史》卷三引《河图挺辅佐》。
④ 《史记·补三皇本纪》。

由此给予他们或尊或卑的地位与荣誉。黄帝所以成为五帝之首，伏羲所以成为三皇之首，这都是同他们在传说中的文化贡献分不开的。

3．伏羲和女娲的故事

在南方各民族中，流传了很多关于女娲造人和补天的传说；在中国古代的典籍中，也保存了不少对于伏羲文化业绩的记述。但如果把这些故事拿来同伏羲女娲渡过洪水、繁衍人类的故事相比，那么前者就算不了什么，它们的数量会显得很可怜。关于伏羲女娲共同创世的故事，简直有无穷无尽个版本。我们只可能根据其中一个版本，来讲述这个故事。

在广西上林县的瑶族人中间，至今还流传着这样一个传说：

据说在古时候，曾发生一次连续三年的大旱。当时草木都枯死了。人们一次又一次地向雷神求雨，但求来求去，还是不见一滴雨水。

当时有个叫布伯的好汉，一怒之下，便把庙里的雷神塑像抛到河里去了。灶王福音对他说："布伯啊布伯，三天后雷公就要来劈死你啦！赶快逃命吧。"但布伯一点也不怕。第三天一大早，他砍来许多杉树，剥了树皮，把光溜溜的树杆一排排架在屋顶上。刚刚架好，雷公便左手拿凿子，右手拿斧头，杀气腾腾地从天上直冲下来，要劈死布伯。哪知杉树杆很滑，雷公站不稳，打个趔趄，摔到院子中，四脚朝天，凿子和斧头也甩得老远。布伯马上拿一个大鸡罩罩住

雷公，雷公就变成一只公鸡。他又把公鸡关在猪圈里，公鸡就变成一只母猪。布伯又把母猪关在谷仓里，母猪就变成了一个人。

布伯决心要杀死雷公来腌酸吃，免得他继续为害人民，便叫妻子一起上街去买盐巴和坛子。临走前，布伯告诉儿女伏羲兄妹："你们在家，一定要看住雷公，千万不要给他喝水，不要给他吃粥。"父母走后，雷公在谷仓里假装口渴，哭着问伏羲兄妹要水喝。伏羲兄妹说：

"爸爸说，你不下雨，不能给你水喝，不能给你粥吃。"

雷公哀求说："小哥哥，小妹妹呀！那你们就给我吃点猪食吧！我渴得实在受不了啦，我的舌头快烧焦了！"

伏羲兄妹见雷公哭得可怜，而且爸爸没有说不给他吃猪食，于是拿了一瓢猪泔(gān)给雷公喝。

喝了第一口，雷公舔嘴唇。

喝了第二口，雷公喜连连。

喝了第三口，雷公把水一喷，倏时四边云雾涌上天。

这时，雷公现出原形，把翅膀一撑，谷仓被推倒，雷公跑了出来。伏羲兄妹吓坏了，哭着说："你骗我们！你跑了，爸爸要打我们的。"雷公说："你们不要怕，他不会打你们的。"跟着就拔下一颗牙齿给他们，说："你们拿去种，很快就会长个大葫芦瓜，等到大水一涨，你们就躲到里边去。"雷公说完飞上天去了。

布伯回到家，看见谷仓倒了，知道雷公已逃跑，就把伏羲兄妹大骂了一顿。

这时天阴下雨，人们都忙着挑肥施禾苗，伏羲兄妹却挑

肥种瓜，很快就长出一个谷仓那么大的葫芦瓜来。

村前有个石狗。伏羲兄妹天天去看石狗。人们觉得奇怪，问他们为什么天天去看石狗？他们说："雷公说，石狗流血泪，高山被水淹，叫我们躲进葫芦瓜里去。"有一天，石狗真的流出了红红的眼泪，伏羲兄妹赶紧在葫芦瓜上挖了个洞，躲了进去。这时，雨越下越大，一直下了三个月。真是：

三月初三雨便落，
六月初六雨漫天，
小的雨点象个碗，
大的雨点象个坛。

大水把葫芦一下漂上半天空。布伯夫妻来不及躲进葫芦里，只好拿着柴刀，同坐上一个猪槽，也随水漂近天门。雷公见下了三个月的大雨，不知道水势如何，便伸一条腿下来察看水有多深。布伯一看从天门上伸下一条腿，知道是雷公的，顿时一刀砍去，就把雷公的腿砍断了。雷公忍着痛，变成一条锯鱼，跳到水中锯断了猪槽，布伯的妻子被淹死了。布伯十分恼火，猛力一跳，跳上天庭，追打雷公。雷公哪里打得过布伯，他一颠一跛地一边招架，一边逃走。一个老神仙出来劝架，布伯还是举起刀要往雷公头上砍，吓得雷公下跪求饶。老神仙也说："好啦，你们不要打了，从今以后，两不相争，布伯管风，雷公管雨，风调雨顺，造福人间。"从此，布伯和雷公就各管各的事了。

回头说那伏羲兄妹坐在瓜瓢里，只见巴赤山头象把扇，紫微山顶象把伞。三个月后洪水消退了，瓜瓢落在地上，伏

羲兄妹走出瓜瓢，只见地上没人烟，到处是泥泞。兄妹去找人重新造世界，他们碰见一个仙人，就问："老公公呀，地上还有没有人？"仙人说："一个也没有了。你们兄妹结夫妻吧！要不人类就要灭种了。"

兄妹俩答道："老人说过，亲兄亲妹不能结夫妻呀。"

有只乌鸦飞到他们面前，说："我东飞西飞，没看见有谁，你们结夫妻吧。"他们很生气，砍下乌鸦的头，丢在白泥里说："如果你能接活起来，我们就结成夫妻。"乌鸦真的把头接在脖子上，呱呱呱地叫着飞了起来，只是脖子上从此有了一道白圈圈。但是伏羲兄妹仍然不结夫妻，继续往前走。

观音娘娘劝他们结夫妻，说："哥哥在一座山上，妹妹在另一座山上，各自烧起一堆大火，如果两股浓烟合拢在一起，你们就结夫妻吧。"于是哥哥上巴赤山，妹妹上紫微山，各自烧起火来。两股浓烟在天空中渐渐靠近，合拢，象彩虹一样跨在天空上。跟着，合拢的浓烟又继续升腾，象一棵又高又大的榕树长在山顶上。伏羲兄妹看了，十分高兴，就同意结为夫妻了。

伏羲兄妹结婚后，生下一个怪胎，象一块圆圆的磨刀石一样的肉团，没有头，没有手脚，没有眼睛。他们很伤心，观音娘娘告诉他们，把这个肉团剁碎，撒在平地上和山岗上，就有人了。他们就照着办，把肉团切碎后，第一把撒在平地上，第二把撒在山岗上。十天以后，平地上没有动静，山岗上却有了人声和烟火，这就是我们瑶人。兄妹俩看见平地上没有人烟，再撒一把，平地上也有人烟了。因此平地

上的人就比山上的人多得多，这就是汉人。撒在山边和圩边的是壮人。所以说，瑶人、壮人和汉人是同胞兄弟。

伏羲女娲造人类的故事，大体上就是这样。

这个故事不仅记载在唐以前的汉文典籍之中，而且在苗族、侗族、瑶族，傈僳族、彝族、水族、藏族、黎族、撒尼族、布依族、土家族、哈尼族、拉祜族、基诺族等中国南方民族中广泛流传。流传中的故事自然是各具特色的，比如布伯在苗族的传说中称作“姜央”、“老扁”、“木斯垄”或“阿陪果本”；伏羲兄妹在苗族传说中称作“相两”与“相芒”，或“爸龙”与“德龙”，在布依族传说中称作“伏哥”与“羲妹”，或“赛胡”与“细妹”，或“天瑞”与“天婉”；但所有传说基本上都具备以下几个环节：

1．主人公是兄妹俩或姐弟俩；

2．他们藏在葫芦瓜、鼓或牛皮囊中避过了洪水，成为人类的唯一孑遗；

3．他们是不得已而结成兄妹婚的，婚前用滚磨盘、抛线穿针或点火合烟的方式请示了天意；

4．他们生下的东西是肉团或其它圆形物体，他们把这个肉团剁碎抛散，成为各种人类。

各个版本的伏羲女娲故事基本上都重复了上述内容，表明这些内容是故事中比较稳定、也比较古老的部分。下面，让我们对这些内容作一个简略的解释。

4．对伏羲女娲故事的初步解释

在对伏羲女娲故事进行解释的时候，汉代画像是一批



伏羲女娲像

左为隋高昌故址阿斯塔那墓室帛画上的伏羲女娲。左手持矩的是伏羲，右手持规的是女娲。两尾相交，代表了山东、江苏等地伏羲女娲画像的一般情况。此图转摹自《闻一多全集》第一册7页。

右为四川汉画像砖中所见伏羲，女娲像的另一式。伏羲所举圆轮中有乌，女娲所举圆轮中有蟾蜍。伏羲尾部的动物名为玄武，是龟蛇合体的神，代表北方星座；女娲尾部的动物名为朱雀，是一种神鸟，代表南方星座。此图采自《四川汉代画像砖》。

十分宝贵的资料。它们可以把两种伏羲女娲——作为创世神和文化英雄的伏羲女娲，以及作为人类祖先的伏羲女娲——联系为一体。画像石中的伏羲女娲是手持曲尺圆规的，这表明他们具有文化英雄的身份；他们同时又是两尾相交的，这又隐喻着他们是人类的生育者。这两种身份是伏羲女娲性格的基点，围绕这个基点，伏羲女娲故事展开了一些特殊细节。

人首蛇尾

伏羲女娲故事的流传地区，基本上是南方少数民族居住地区，这个地区同时也基本上是蛇图腾的覆盖区。《山海经·海内经》曾说南方有一种人叫"苗民"，敬奉人首蛇身神，此神的形象是：衣紫衣、冠旃(zhān)冠，"左右有首"。我们知道，这正好是伏羲女娲的形象。我们于是可以判断：伏羲女娲是南方苗蛮民族的祖神，而人首蛇身是蛇图腾的变形符号。

那么，"左右有首"又是什么意思呢？闻一多说：这实际上是雌雄交配状态的表现方式。这话很对，因为我们可以拿古代典籍中所谓"交龙"、"腾蛇"、"两头蛇"一类说法来同它互相印证。"交龙"的视觉形象是两龙相交，一首向上，一首向下；《史记》和《汉书》说：刘邦生下来的时候，他的母亲曾梦见与神交配，他的父亲则看到雷电中出现了一对"交龙"。这说明"交龙"就是两龙交配，而龙则代表神。"腾蛇"的视觉形象也是两蛇相交，一首向上，一首向下；《淮南子》曾说："腾蛇雄鸣于上风，雌鸣于下风。"这里所谓雄上雌下，很明确地说明"腾蛇"的涵义是阴阳匹配。"两头蛇"的形象则

和两头鸟、两头兽的形象一样隐喻着交尾。《公羊传》的注解说过："双双之鸟，一身二首，尾有雌雄，常不离散"，把这个隐喻表达得很明显。总之，我们可以很肯定地说：伏羲女娲神像的两尾相交，或者说"左右有首"，乃是蛇图腾和阴阳匹配观念结合后产生的一种变形。

在伏羲女娲故事中，虽然没有人首蛇身的细节，但却有兄妹结婚的情节，这一婚姻并且具有创造人类的神圣性。我们完全可以把这个婚姻情节同两尾相交的图画细节对应起来，把兄妹婚理解为古人对阴阳密切结合的关系的强调。

葫芦瓜

葫芦瓜在伏羲女娲故事中出现了两次：第一次是作为避水工具出现的，第二次是作为造人材料出现的。——在故事的很多版本中，都有瓜子变男瓜瓤变女一类细节，表示葫芦瓜是人类的来源。故事的另外一些版本说女娲生下一个肉团(不是瓜)，肉团剁碎便成了人，这个肉团的前身实际上还是葫芦瓜。

如果细心考察一下伏羲、女娲两人名字的来历，我们也能发现：这两个名字同葫芦瓜有关。"女娲"又叫作"匏娲"，在古代读音和"匏瓜"相同；"伏羲"又写作"庖羲"，在古代读音和"匏瓠"相同；而匏瓜、匏瓠的意思都是指葫芦瓢。所以闻一多说："伏羲与女娲，名虽有二，义实只一。二人本皆谓葫芦的化身，所不同者，仅性别而已。①闻先生的意思是说

① 《闻一多全集》第一册60页。

女娲就是女伏羲。这话也很有道理。民间传说中“伏哥”“羲妹”一类称呼，可以确凿地证明这一点。

我们在前面讲到：葫芦是南方许多少数民族使用的图腾物。何以会有这样的图腾选择呢？我们认为原因有两个：一是由于葫芦作为一种容器，很早就同人类生活发生了密切联系。在7000多年前的浙江河姆渡文化遗址中，就有葫芦出土；这证明葫芦是一种非常古老的栽培作物。二是由于葫芦具有多子的特征，又具有中空的特征，它很容易使人产生生育联想。这两个原因都使人能在葫芦这个具体事物中寄寓关于人类起源或氏族繁荣的信仰。在伏羲女娲故事中，人类生命的种子是通过葫芦保存下来的。人类繁殖也是通过葫芦分散抛撒实现的。这两个细节都表达了葫芦生人这样一个生育意象。

总之，由于葫芦在伏羲女娲故事中占有举重轻重的地位，由于伏羲女娲都可以推原为葫芦，所以我们认为伏羲女娲故事中贯穿的一个中心线索是原始人类的生育信仰。

兄妹婚和滚石磨

伏羲女娲故事是一个以兄妹结婚为主题的故事，故事进行到高潮时，总是会出现一系列测问天意的情节。测问天意的方式一般有三种：一是滚石磨，即哥哥提出同妹妹结婚，妹妹不同意，说：“假如从不同的山头上把两扇磨滚下来，它们能相合，那就结婚。”结果滚下来的石磨果然相合。二是抛线穿针，即妹妹让哥哥抛起线头，看它是否能穿过针眼，能穿过即同意结婚。三是前面故事中提到的点火合烟。在测问天意的情节展开之时，故事中还常常会出现一只金

龟和一节竹子，来劝说兄妹俩成亲。壮族《卜伯的故事》还说："那金龟和竹子因为撮合过伏依兄妹的婚姻，所以后来巫师就用龟壳和竹根盏打卦问卜判断吉凶。"这种种情节和细节，使故事呈现出一种巫术色彩。

所谓"巫术"，指的是依靠超自然力对客体施加影响或控制的法术。祭礼和占卜，可以说是巫术的两种主要形式。现在人通常把神话当作文学作品来看待，但在实际上，各种神话几乎都要施行于一定仪式之中，因而都具备巫术功能。有人对景颇族的婚俗进行过调查，了解到在婚礼仪式上，总是要由巫师（斋瓦）在一种极其庄严肃穆的气氛中讲唱兄妹婚故事，以便借助"天神"的力量，维持同姓不婚的制度。①这表明兄妹婚故事具有巫术作用。至于占卜巫术那方面，我们则看到了滚石磨、抛线穿针、点火合烟等情节。这些情节暗示了这样一个事实：在古代婚礼仪式过程中，通常有占卜这样一个必要环节。这一点后来形成了制度，比如周代婚姻的"六礼"，其中"纳吉"一项指的便是占卜。伏羲女娲故事并且暗示：在古老的婚俗中，曾使用过两种占卜方式。一种方式是各类事件通用的方式，即传统的龟卜和筮(shì)占（筮占也就是竹占或草占）。故事中的金龟媒人和竹子媒人，实际上是这一类占卜习俗的遗迹。另一种方式是婚姻占卜的专用方式，即滚石磨、穿针线、点烟火一类方式。这些方式都隐喻着阴阳相合，因而成为卜婚的方式。总之，伏羲女娲故事通过许多细节表明：伏羲女娲的婚姻受到了种

① 《神话新论》210页。

种占卜方式的肯定，从而是神圣的婚姻。

曲尺、圆规、金乌、蟾蜍及其它

现在，让我们再对作为创世神和文化英雄的伏羲女娲形象作点解释。

在许多汉代画像中，伏羲和女娲手中持着曲尺和圆规，我们在前面说过：这是文化英雄的标志。其实，这也是创世神的标志。在原始人关于祖先的信仰中，祖先既是氏族的首领，同时又是氏族的巫师。作为首领，他是氏族的能人；作为巫师，他是氏族的神人。所以在祖先身上，会同时体现出文化英雄和创世神两种品格。因此我们也可以说：曲尺圆规同时又是祖先神的标志。

我们可以根据“巫”字的原始涵义来证实上述判断。在《说文解字》中，“巫”字被解释为“工”字的“同意”之字，说是它们的字形中都包含“有规矩”这样一个涵义。而在青铜铭文中，“巨”字写作趴、玊，意思是规天矩地的人。另外古人认为：圆和方是测知天数的两法，而圆是出于方的，方又是出于矩的。① 由此可知：“巫”字表示掌握天数的人，或者说表示规天矩地的人；伏羲持曲尺(矩)、女娲持圆规，正好代表了天数出于圆方、圆出于方、方出于矩这样一个观念。根据中国古代典籍，商朝大巫傅说的出身是建筑工人，② 著名的“传天数者”则有四人：天地之间的联络神重黎、日月神羲和、祖先神兼文化英雄昆吾、大巫师巫咸。③ 这些说法证明：

---

① 《周髀算经》。
② 《孟子·告子下》。
③ 《史记·天官书》。

(1)古代人曾经把传达天数或宇宙奥妙的人当作神；(2)在古人那里，掌握天数有两种办法，一是巫术，二是工艺，所以巫师常常也就是工艺师；(3)祖先神和文化英雄是对巫师和工艺师进行神化而得出的人物；(4)因此，在中国神话中，祖先神、文化英雄和巫师的三位一体，是一个常见现象。

让男女祖先化身为日月二神，也是中国神话中的常见现象。汉画像中伏羲举日轮，中刻金乌；女娲举月轮，中刻蟾蜍(chán chú)；这两位男女祖先，显然已化身为日月二神。居住在古代中原的一部分民族，是以黄帝和嫘(léi)祖为男女祖先的；居住在古代东夷地区的民族，则以帝俊和羲和为男女祖先。根据资料，黄帝和嫘祖，帝俊和羲和，也分别具有日神和月神的性格。在男女祖先与日月二神之间，我们很容易发现有一种对应性。对应所依据的主题是阴阳二分。汉画像中的金乌和蟾蜍非常明确地强调了这一主题。

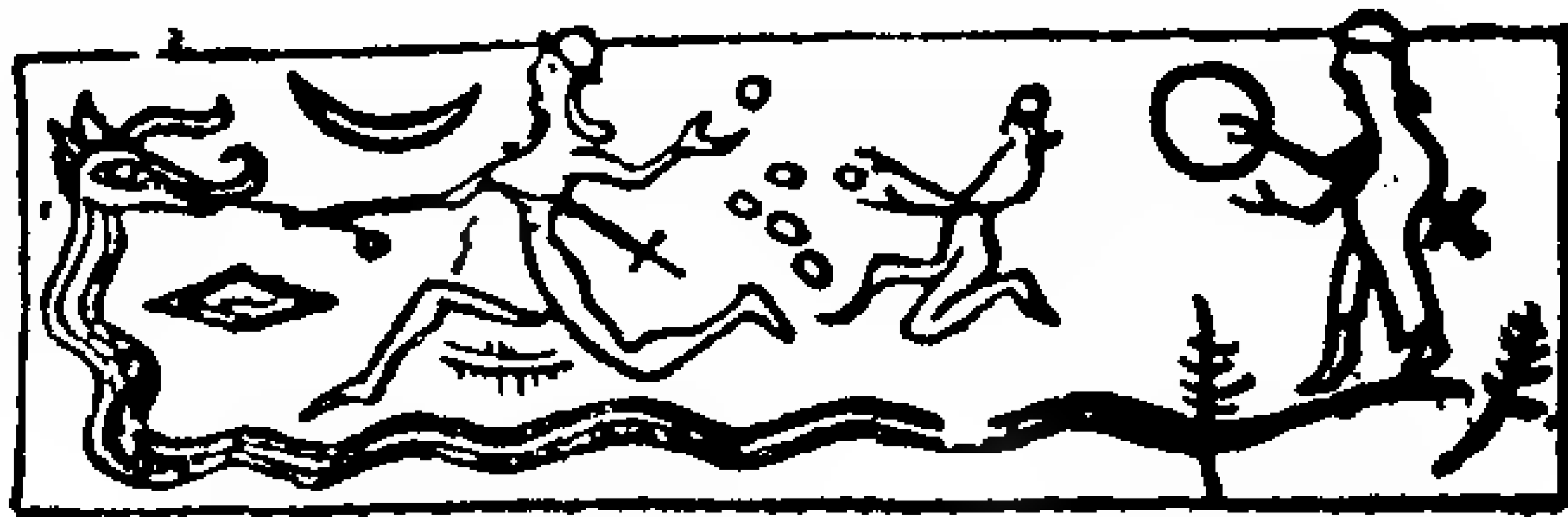
金乌和太阳的联系，在非常古老的考古资料中就已显示出来。距今七千年的河姆渡文化和中原仰韶文化，已创造了许多以太阳和鸟为中心内容的图饰。这些图饰的结构形式多种多样，有的是鸟身日首，有的是鸟首日身，还有的是日鸟互衬。根据神话艺术的变形规则，我们可以肯定：这里包含了以鸟为太阳神的观念。学者们对此曾作过多种解释。比如：太阳的东升西落，很容易使古代人联想到鸟的飞行，因而产生了太阳负载于鸟身上运行的意识。又如：在《周易》中已有关于太阳黑子的记载，因此，"日中有三足乌"、"日中有踆(cún)乌"的说法，是对太阳黑子的摹写。这些解释都很有道理。但除此之外，鸟图腾信仰中的鸟为男

性祖先的观念也值得注意。在玄鸟生商的传说中，玄鸟受天帝派遣，贻卵而使女祖先怀孕，这些情节实际上也可以理解为对男女交配的暗示。由于鸟形同男性生殖器形状的相似，当男根崇拜兴起的时候，鸟图腾信仰很容易转变成以鸟为标志的男性祖先崇拜。伏羲所持日轮中的金乌，实际上便可理解为雄性的象征。

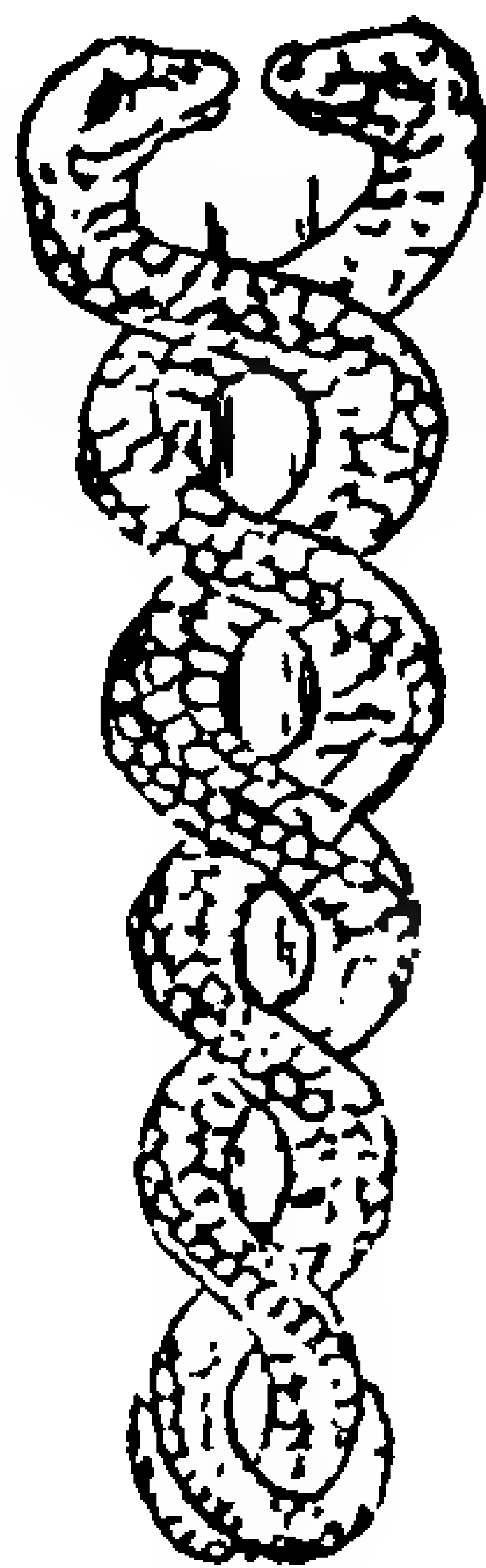
作为金乌的对立物，蟾蜍象征的是雌性。在中国南北各地，曾出土大批饰有蛙纹（蟾蜍纹）的器物，这些蛙形图饰都具有比较明显的图腾意义或女性生殖神崇拜的意义。在许多器物上，特别夸张地描绘了蛙的圆腹，这种图饰使人联想到孕妇的体态。在中国南方出土的铜鼓上，曾出现很多累蛙的形象，有的累蛙呈交媾的情状，有些累蛙则呈母蛙背负小蛙的情状，这两种情况都暗寓着对女性生殖力的某种信仰。此外，黎族妇女常用蛙图案来纹身和织绣统裙；壮族人的蛙婆节（又称"蚂拐节"）要进行寻找青蛙婆的活动，并举行男青年与青蛙婆结婚的象征仪式；这些行为反复强调的都是蛙崇拜和女性生殖崇拜的主题。蛙的繁殖力十分强盛，蛙的交配行为十分常见，蛙的体形又酷似孕妇肚腹，大约由于这些原因，人们把蛙看成了女性的象征。

在汉代画像中，伏羲和女娲的尾巴，常常交织在一个圆环之中。这个圆环，也是值得注意的一种符号。

我们可以联系西南地区的蛙人崖画来解释这个圆环。蛙人崖画是古代百越族人的遗物，现在在广西左江、云南元江、路南、麻栗坡等地都有所保留。这些崖画描绘了大批蛙形人，有很鲜明的图腾色彩和生殖崇拜色彩。崖画中并且







古代巴比伦的龙蛇图饰

均采自森安太郎著《中国古代神话研究》，台湾地平线出版社中译本204页至205页。上图和左图中均有表示女阴的菱形符号。右图为两蛇交尾，可与伏羲女娲交尾图比较。

引人注目地描绘了一些圆环和菱形框，多在蛙人体侧，显然不能解释为太阳符号。我们认为，这些圆环和菱形框是女性生殖器的符号。

这一类符号又见于古巴比伦的绘画。在巴比伦的绘画中，这类符号一般出现在图画下部、某神人腿侧，图上一般还要出现龙蛇和日月星辰。这类符号已被公认是女阴的象征。但是，为什么在这些以龙、蛇、蛙为主要内容的图画上，要出现女阴符号呢？中国古籍《国语》记载了一个故事，对此可以作出说明。

《国语·郑语》说：夏代末年的时候，褒族人的祖先神化成两条龙，在褒人的王宫大厅上交配，并留下了一大滩精液。褒人当然很惊奇，于是用占卜的方法请示神明，并按神明的旨意把这些精液收藏了起来。后来，经过大约七百年时间，到周厉王的时候，人们才把这些精液取出来观看。谁知道一旦打开储藏柜，那些精液竟然满地流淌，无法驱除。国王于是叫来一批妇女，让她们脱下裙裤，围着龙精跳跃呼叫。这精液遂化成黑色的小龙，窜进了王宫。王宫中的童女们遇上这小龙，竟然在若干年后都未婚而孕了，并在又一个若干年后，纷纷产下了龙子。……

这故事证实了古代的一种信仰，即认为女性生殖器具有影响生殖神的神秘力量，使之发生神秘的转化。在故事中，妇女们裸着下身跳跃呼号的过程，实质上是对交配、怀孕、生育过程的模拟表演。这一表演还可以简化，直至简化为抽象的女阴符号。因此，这个符号的意义，可以理解为促进生殖，也可以理解为促进事物转化。就前一意义说，我们

可以称它为生殖符号；就后一意义说，我们也可以称它为厌胜符号。这就是古巴比伦龙蛇画像中和古越族蛙人画像中菱形框和圆环符号的涵义，也是汉画像石交尾图上的圆环的涵义。

总而言之，在伏羲女娲故事中，祖先信仰和生殖信仰是两个相互交织的主旋律。

七、祖先信仰

在图腾信仰阶段，人类已经产生了最早的集团祖先的意识，但人们在确认祖先的时候，却把动物、植物和其它自然物当成了对象。这种情况是和原始人对自身力量的忽视相关的。后来，在漫长的生存活动中，人类的意识有了变化。他们逐步肯定了自己在自然界中的作用，在他们的信仰意识当中，开始有了自己的智慧、力量这些对象。这时候，氏族组织逐渐严密，氏族首领也显示了越来越重要的作用，人类的神话中于是有了作为人的主角——英雄祖先。实际上，当亦兽亦人、半人半兽的变形物成为图腾信仰的主要对象的时候，人类意识的一个新的时代——文化英雄时代或祖先信仰时代，就已经来临。

祖先信仰是指人们对自己的祖先——家长、族长、部落酋长或国家首脑所怀抱的一种宗教式的虔信感情。这种信仰不仅投射给活着的祖先，而且往往投射给死去的祖先。这种信仰并且伴有一定的仪式，例如对各种祖先神灵的偶体偶像进行祝祷、供奉和节日祭奠。在承认神灵的存在或超自然力量的存在这一点上，它和自然信仰有相通之处；但它和自然信仰有两个重大差异：一、它不再把自然物当作信仰对象，而是把人本身当作信仰对象；二、它不再以简单的灵性观念为存在条件，而是以灵魂观念、鬼魂观念这些复杂的

灵鬼观念为存在条件。同样，当它作为生殖信仰的一种形态而与图腾信仰相通的时候，它也表现了同图腾信仰的差别。它代表了人类对于生殖活动的新的认识，这项活动不再看作是以动物为主角的活动，而被看作是人本身的活动。它也代表了对于血缘关系的新的认识，人们对血缘关系的直接性、即生理继承的重视已转变成对亲缘关系的持续性，即文化继承的重视。它标志着自然神时代、兽神时代的衰落和人神时代的诞生。

祖先信仰是构通原始信仰和后世宗教二者的一种信仰方式。它不仅存在于原始时代，而且存在于文明社会的各个发展阶段。但作为原始信仰的祖先信仰，同作为后世宗教组成部分的祖先信仰，却有一些重大区别。早期祖先信仰的对象是直观的、个别的、多神的、单纯的。也就是说：象自然信仰、图腾信仰一样，早期祖先信仰的对象往往是同氏族生存直接有关的事物，例如代表氏族来源的女祖先和代表氏族生产力水平的男性文化英雄；早期祖先信仰的对象不具有至高无上的神圣性，它往往只被一小群人所尊崇，它的神灵作用也只涉及平时家长、族长的职权范围；另外，早期祖先信仰的对象在生前和死后没有实质性的地位差别，他们常常在作为人和作为神这两种身份之间往返转化；他们之间不象宗教神谱那样构成严密的等级关系，人们对他们的崇拜，也不具备规范的礼仪。由于这些情况，所以我们仍把祖先信仰看成是原始信仰的一种方式，看成是原始信仰的最后阶段。

祖先信仰的特质既然已如上述，那么，当我们把它当

作原始信仰来进行讨论的时候，我们自然要去讨论它的发生，讨论它的早期形态。这一点就意味着我们应当从它同自然信仰、图腾信仰相联系的几条线索入手，对它作出说明。

1．生殖信仰：从女祖先到男祖先

生殖信仰是一种遍及世界各原始氏族的现象，黑格尔并且认为重视生殖是东方文化的重要特征。他说："东方所强调和崇敬的往往是自然界的普遍的生命力，不是思想意识的精神性和威力而是生殖方面的创造力。……更具体地说，对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的。"① 黑格尔的话指出了东方文化的古老性质。因为生殖信仰是一种非常原始的信仰，它实际上是人类生存本能的观念表现。

生殖信仰的产生和发展

生殖信仰的产生有两条心理依据：一是人类对种族蕃衍的崇敬感，二是人类对生殖原因的神秘感。这两种情感的发生时代都很早，这使生殖信仰成为贯穿于原始信仰每一阶段的一条重要线索。在自然信仰阶段，生殖信仰主要体现为：对于能寄寓上述两种心理情感的自然物实行普遍信仰；这些自然物包括多子植物、多产动物以及能同妇女的生育行为进行类比的自然物。到了图腾信仰阶段，上述两种心理情感就会集中体现为对于生殖原因的好奇；曾经

---

① 《美学》第三卷上册40页。

与某种事变发生偶然联系的动植物就会被选择出来成为生殖概念的具象；它或它们就会同时承担两种角色：既是妇女生殖力的象征，又是妇女怀孕原因的象征，并进而成为氏族的象征。接下来，一旦祖先信仰成为新的信仰焦点，男女之间为生殖而进行的活动就会被人们认识和注意，图腾物就会被女性祖先、男性祖先或他们的象征物所代替。从这个角度说，祖先信仰是生殖信仰发展的一个结果，是最高阶段的生殖信仰。同样由于这一点，男女祖先信仰常常是以男女生殖器崇拜为标志的。

伏羲女娲故事中的葫芦和蛙，可以分别看作是生殖信仰在自然信仰阶段和在图腾信仰阶段的表现，我们可以通过这两种自然物来了解生殖信仰的发展。中国葫芦神话有三种类型：葫芦生人的类型、兄妹结婚生育葫芦的类型和葫芦作为避水工具保存人种的类型。第一种类型显然具有原生的特征，因为它比其它两种类型更直接地表达了对母体的崇拜。在有些地区的伏羲女娲故事中，葫芦长满牙齿，这牙齿便隐喻葫芦是一个母腹，葫芦口是阴门。蛙类动物也曾被原始人看作是母体的象征，所以人们曾夸张地描写了它的巨腹。但蛙的象征义比葫芦复杂：它有比较明确的图腾性质，因而能变形为蛙人；它凝结了性别观念，因而被称作“蛙婆”。葫芦和蛙的涵义区别反映了处于自然阶段的生殖信仰和处于图腾阶段的生殖信仰的区别。到了祖先信仰阶段，葫芦信仰和蛙信仰都受到新观念的加工改造。云南哀牢山彝族人把葫芦当作“祖灵”来供奉，用一个葫芦代表一代祖先（父母或祖父母）；蛙则成为女性祖先神的象征。但

即使到这一阶段，葫芦和蛙仍然具有不同的涵义：葫芦是两性合体的祖先，蛙则是女性单体的祖先。这种差别同样反映了生殖信仰的阶段性。

一般来说，生殖信仰包括两个组成部分：一是对妇女生育机能的信仰，具体表现形式是母体崇拜；二是对性行为和性器官的信仰，可以简称为交媾信仰。在自然阶段和图腾阶段，人们对生育现象的理解不一定包括男女交媾这一内容，但交媾信仰仍然是存在的。我们前面说的"葫芦长满牙齿"，就是交媾信仰同母体崇拜相结合的例证。引起交媾信仰的心理原因是对性行为的神秘的疑虑感，这种疑虑感普遍存在于各个原始民族之中。例如美洲印第安人传说中有一个常见的母题，即必须把阴户中的牙齿打掉，男子才可以安全地同女子交合。台湾土著人中也流传了一个古老的牙齿故事，说是在新婚晚上，一个美丽的少女被发现阴户里长着牙齿，直到丈母娘把这些牙齿磨平，少女才和新郎行了周公之礼。这些故事表现的疑虑感大约产生于这样一种心理：男性在交合后精力衰退的现象，使他们相信女性既有繁育的能力，又有毁灭的能力，于是他们创造了牙齿的神话。他们把月经和童贞之血看成是危险的象征，由此而产生了初夜权习俗：让神灵的代表——家长、族长或巫师担任"破瓜"的角色。这一类传说和习俗使我们知道：交媾信仰一直是生殖信仰的组成部分；不过在自然阶段和图腾阶段，它处在附属的地位。到了祖先信仰阶段，男女性行为同种族繁衍的因果关系明确地显示在人们眼前，交媾信仰于是成为生殖信仰的新支点，使之进入了一个辉煌的两性生殖器崇拜时期。

从女阴崇拜到男根崇拜

在周朝以后的几千年间，中国人的男祖先和女祖先又称作“祖”“妣(bǐ)”。但研究商代卜辞的人发现：在殷商时代，祖、妣经常是用作男名或女名的。为什么会这样呢？郭沫若考证出来的原因是：最初的祖、妣分别是对男性生殖器和女性生殖器的象形，它们的基本义是牡（公)、牝(pìn，母)；引申出来，便成为男或女的标志，并成为男祖先或女祖先的代称。我们由此可以知道原始信仰中包藏的一个秘密：古人曾经把男女生殖器和男女祖先几乎看成是一回事。或者说：对男女祖先的崇拜，实际上来源于对男女生殖器的崇拜。

在汉字起源的那个时代里，不光祖、妣，中国人的各种敬神活动，其实都同生殖器崇拜有关。当时敬神这个意思是用“示”字来表示的，那么“示”是什么呢？从字形看，“示”实即代表一个倒悬的男性生殖器。与“示”字同字族的文字中有个“祝”字，“祝”所代表的则是一个对生殖器进行跪拜的人。这个人跪拜的对象是“示”，但这个“示”倒不一定只代表男性生殖器，相反，很可能代表的是女性生殖器。因为在甲骨文中，“示”又可写成象征女性生殖器的“匕”字。以上事实表明：在中国上古时代，生殖信仰曾经是造神观念的核心或基础；而这个生殖信仰又曾经历了由女阴崇拜向男根崇拜发展的过程。

女阴崇拜的遗俗，广泛保留在文化较为原始的中国少数民族中间。云南永宁纳西族的达巴教有一部占卜经，其中第一篇的32个符号中，就有代表女性生殖器、阴道、乳

房、男女性交的图画文字千字。云南纳西族中有一支称作摩梭人的古老民族，这个民族则往往把一定的地理形貌当作女性生殖器来加以崇拜。例如永宁的摩梭人把格姆山腰的山洼视为女阴，,左所的摩梭人把泸西湖西部的一泓水视为女阴，乌角的摩梭人则把喇孜岩穴内的钟乳石凹视为女



摩梭人达巴教的占卜经

摩梭人达巴教的占卜经，又称“算日子书”或“天书”。全书共十二篇，每篇记载一个月的凶吉日。上图为全书的第一篇。

图中和生殖崇拜有关的图画文字有第1字、第3字、第4字、第5字、第17字、第26字。它们各自表示的意思是：1．初一日，女性生殖器，大吉日；3.初三日，女性阴道，大吉日；4.初四日，女性乳房，大吉日；5.初五日，男女性交，特大吉日；17.十七日，猪生殖器，吉日；26.二十六日，男性生殖器，吉日。

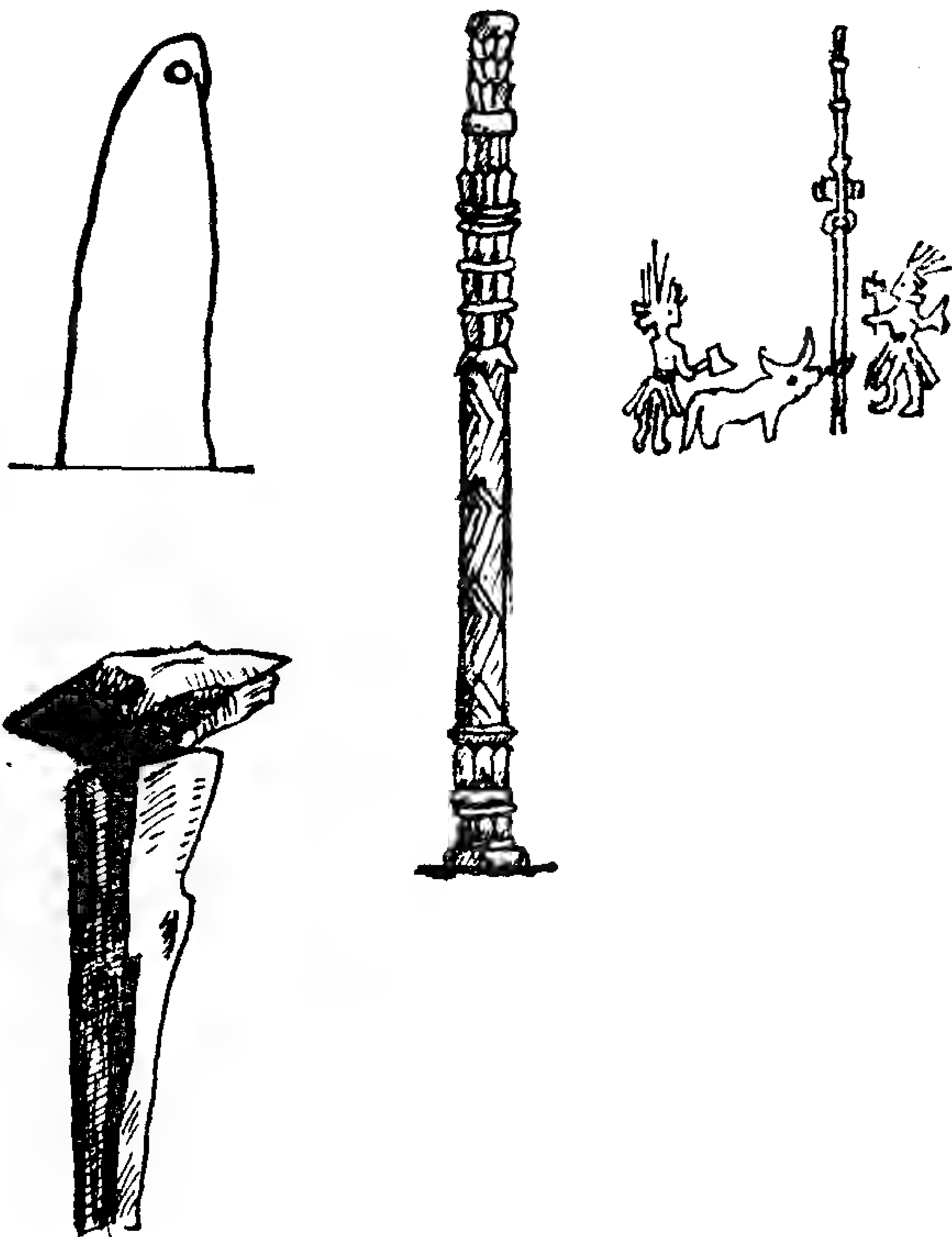
其它象形字举例：7.初七日，咽喉，凶日；9.初九日，螺，凶日；10.初十日，横三星，平常日；12.十二日，北斗星，大吉日；13.十三日，鸩，大凶日；14.十四日，鹰，凶日；15.十五日，斜三星，凶日；20.二十日，兽角，凶日；22.二十二日，眼睛，吉日；23.二十三日，手掌，吉日；24.二十四日，虎头，作战为吉日，平常为凶日。——见《东巴文化论集》65页至67页。

阴。这种代表生殖器的石头又称"石祖"。摩梭妇女常常四、五人或十余人结伴，前往石祖处焚香、点灯、献祭、祷告。她们把石祖看作保佑生育、多育、育健儿的神灵。岩穴内的石祖处一般都有一泓幽泉，她们祭祀完毕，都要手捧泉水饮几口，表示洗涤自己生殖器的污晦，输通闭塞，达到生育目的。这种风俗建立在这样一种观念的基础上，即认为女性生殖器是生命的来源，它具有蕃衍人口的神力。① 这种观念也结晶成为其它一些类似的风俗。例如中国古代人素来把灵石当作女性神或生育神来膜拜，有"乞子石"、"祈子石"、"阴阳石"一类祭祀对象；贵州的苗族妇女还保留着往深山拜石祈求生育的习惯；白族妇女不育，则去剑川拜"阿央石"，即女阴石；四川盐源县左所地区有一个石洞，人们为了求育，就往石洞里丢石块，当地纳西族人把这个洞称之为"打儿窝"。总之，石祖这个东西，最早是同女阴崇拜联系在一起的。

但到后来，作为男性生殖器的石祖崇拜却风靡一时。在原来实行女阴崇拜的地方，这时便出现了形式相似的男根崇拜。例如永宁摩梭人把境内南部的一座山峦视为男根，木里俄亚纳西族人把该村东北山坡岩穴内的一枚突起的钟乳石视为男根，左所达孜纳西族人把村后敞口岩穴内的一条自然石（长约五尺，直径约一尺，左右有两块圆形岩石）视为男性生殖器及睾丸，等等。对男性石祖的祭拜仪式也和对女性石祖的祭拜仪式相似。妇女们在石祖前焚香、点灯、

① 《宗教论稿》157页，杨学政文。

烧火，供献祭品，祷告生育健儿，然后在石祖旁的幽泉里舀一碗水（俗称“产子露”）饮下。石祖附近若有水池，妇女们便下池洗澡；石祖附近若无水池，妇女们则撩起裙子与石祖



男根崇拜的文化遗迹

左上：绍兴禹穴前石纽。左下：绍兴狗山牂柯石柱。中：湘西巫师祭祀时树立的牂柯神柱。右：西南铜鼓上的剽牛神柱。（均据《民间文学论坛》1987年3期林河，杨进飞文）

接触数次。① 这种风俗，显然反映了父权制逐步确立以后的生育观念，即认为男性生殖器代表了生命的来源。从考古资料看，陶祖、石祖或木祖的出现是从仰韶文化晚期开始的，这个时期正是母系氏族社会解体和父系氏族社会形成的时期。

男根崇拜留下了非常丰富的文化遗迹。从作为自然石的石祖，到作为人工制品的陶祖、木祖，再到各种柱状人工制品，男根的象征物后来成为各种祭祀活动中的必备神物。古代南方民族(例如巴濮荆越)流行一种“牂(zāng)柯”崇拜，牂柯便是指各种形似男根的柱状物。②《尚书·禹贡》说：大禹治水的时候，每到一处，就要“随山刊木”、祭奠高山大川。《神异经》说：昆仑山上有一根高耸入云的铜柱，人称“天柱”。华阳国志》说：蜀国古帝开明王朝时候开始建立宗庙，每个国王死后，都要立一块三丈长的大石为墓志，现在称作“石笋”。——所谓“刊木”、“铜柱”、“石笋”，其实同牂柯神柱一样，都是男根崇拜的遗制；古代人所用的华表柱、木主(祖宗牌位)，也来源于代表男根的石祖和木祖。

---

① 《宗政论稿》158页。

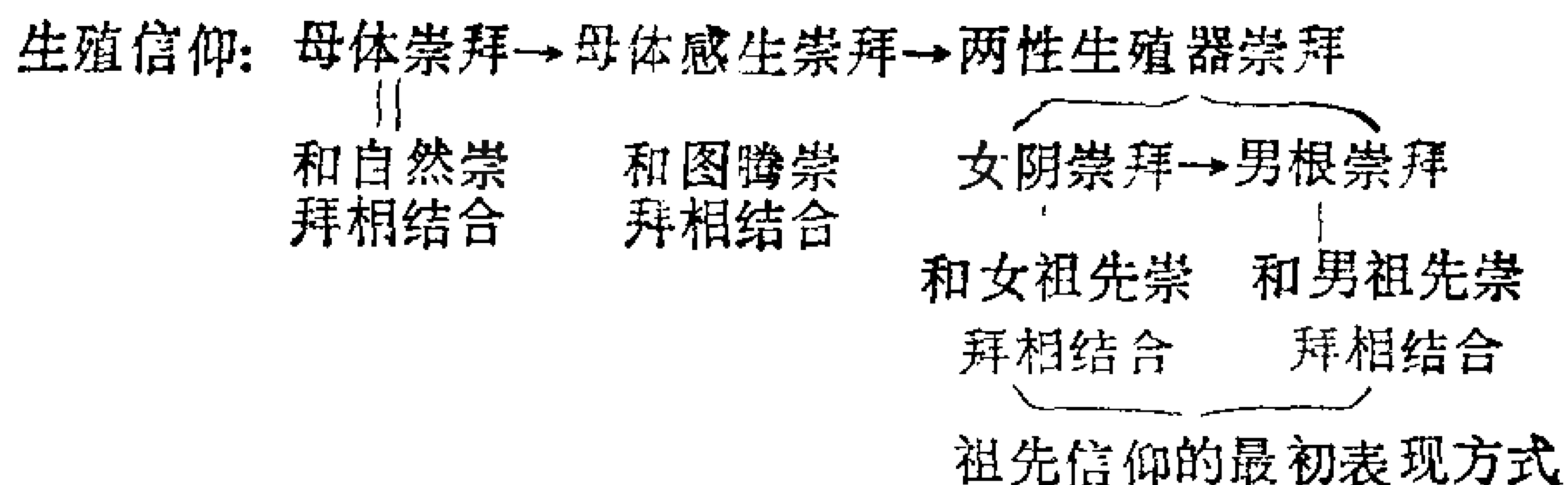
② 这里依从《民间文学论坛》1987年第3期所载林河、杨进飞论文《马王堆汉墓的越文化特征》的说法。牂柯在《史记》、《汉书》、《华阳国志》等许多典籍中用为地名或河流名。但《三国志·常林传》注引《魏略》，有“斫牂柯材”的说法；《北堂书钞》引《浔阳记》和《豫章记》，曾说到陶桓公的牂柯长成杨树、聂友用樟木作牂柯亦成树；《水经注·温水》则说：牂柯是江中的两座山名。从这些记载中，我们可以看到，牂柯本是指一种人工制作的柱状物。

男根崇拜标志生殖信仰进入了一个新的阶段。在这个阶段，交媾及交媾模拟成为最隆重的祭祀仪式的必要组成部分，男女祖先共同繁殖人类的主题也成为祖先信仰活动所表达的核心主题。这两个特点都可以用祭祖的风俗资料来说明。例如：鼓社祭是一种祭祖大典。在鼓社（相当于宗族）的石窟里，供奉着"央公"、"央婆"兄妹这一对祖妣神的裸体木雕像及泥塑的生殖器；央公央婆两旁，还安置着一对酒糟桶，桶内盛放酒糟，象征繁殖人类的精液。鼓社节祭祖仪式是最隆重的典礼，男女生殖器崇拜则是代表典礼高潮的活动。在这一活动中，要把一根碗口般粗大、根须发达的杉树或枫树装饰成男性生殖器模样，由画着花脸的"告端"（传说中姜央的第一批后代，此处代表男祖先）扶置于小腹处，象征性地向青年妇女追逐，被追逐者必须含蓄地表示接受。"台江、剑河一带是由祭祖家族的妇女盛装经过矮桌，礼师勇手持内盛甜酒糟水的葫芦，也有用竹筒刻成象征生殖器，内盛甜酒糟水，使置于下身处，搁到主妇的襟脚，妇女们登上矮桌时撩起围裙表示受射。"① 伏羲女娲的故事，应当是这种仪式的一种表现；它包藏祖先信仰和生殖信仰的双重内涵。

生殖信仰拥有无限丰富的表现形式。从每一民族的文化中，我们都能提炼出一种作为生殖信仰表现的生殖文化。在这里，我们只可能叙述这一信仰的若干发展梗概。这个梗概可以图解如下：

---

① 见《民间文学论坛》1986第3期第10、11页。



女神

中国的神，曾经和自然同体，和兽同体，后来才和人同体。最早的和人同体的神是女神。

漫长的母系制社会为女神产生准备了深厚的土壤。我们在自然信仰部分讲到：水崇拜、火崇拜、土地崇拜，都同妇女有特殊的关系。许多种自然力的发现都应归功于妇女，自然力的崇高与神秘于是往往转移到妇女身上；对自然物表示崇拜的仪式由妇女主持，妇女们所担负的交通人神的身份于是往往神化了她们自己。这样一来，势必要产生一批与自然神相结合的女神。我们在图腾信仰部分讲到：中国图腾神话的典型形式是图腾生子的形式，或者说，是母体感生的形式。这些神话在造就图腾神的同时，实际上也造就了始母女神。我们还在祖先信仰部分讲到：原始人的祖先意识和他们的人类来源意识有一个同步的发展，图腾崇拜的心理中已经包含了女祖先崇拜的因素，人们一旦把对动物的信仰转变成对人本身的信仰，大批图腾神便会转化为祖先女神。总之，当时代召唤人神的时候，一批刚刚脱出兽形和自然物形体的女神就应运而生了。

历史资料向我们展示的正是这样一幅画面。云南宁蒗县永宁地区的摩梭人把当地的干木山奉为女神，"干木"的

意思就是女山；蒙族、鄂伦春族的火神均为女性，故鄂伦春人祭祀火神时以老妇为神主；珞巴族和汉族的太阳神是女性神，珞巴人祭日时由妇女领祭，汉族的太阳神羲和则据说有生育太阳的功能：这些女神都有自然神的性格。另外，云南省怒族的猎神具有女人与羚羊结合的特点；纳西族和普米族共同信仰的女神名叫"巴丁喇木"，这名字的涵义是青蛙和母虎；侗族女神萨天巴在天上的化身是日晕，在地上的化身是金斑大蜘蛛；汉族神话中则有很多兽人形体的女神，例如人首蛇身的女娲、人形而豹尾虎齿的西王母、化身为精卫鸟的女娃：这些女神都有兽神—图腾神的性格。至于生殖神性质的女神那就更多。例如在四川木里县境喇孜山腰的一个洞穴里，供奉着一尊化身为自然石的巴丁喇木女神．普米人、摩梭人和藏人都按祭祀女阴石祖的方式来祭拜巴丁喇木，饮洞中的产子露，向巴丁喇木祈求生育。又如满族女神阿布卡赫赫和佛朵妈妈的形体是象征女阴的柳叶，满族的古老传说说：阿布卡赫赫（后来演变为男神阿布卡恩都力）撒下柳叶，在柳叶上长出人和动物。而且，各地的媒神和爱神，基本上都是由生殖神演变而成的女性神。

在各民族的古老传说中，第一批主神就是这些女神。她们创造世界、创造人类、创造文化，我们可以按她们的业绩，将她们分为三个神群。

1．自然女神神群。这些女神是开天辟地的创世大神。例如汉族女神女娲炼石补天；拉祜族女神厄莎用汗泥制造天地，用手骨支撑天地；蒙古族女神麦德尔策马踏出火星，燃烧的灰烬积成了大地；满族女神阿布卡赫赫和巴那吉额

姆分别生育了宇宙和大地。这些女神代表了世界的本原,同时代表了原始人对于自然的敬畏。

2. 始母女神神群。这些女神是生育人类的生命之神。例如汉族的女娲用泥土造人,瑶族的密洛陀用蜂蜡造人,侗族女神萨天巴的名字意味着“生育千万个姑妈的婆神”,拉祜族的厄莎用葫芦孕育了九个民族的祖先。这些女神代表了人类的本原,同时代表了原始人对于生育的崇拜。

3. 文化女神神群。这些女神是创造人类文化的祖先英雄。她们发明渔猎、耕种,创造纺织、建筑,打虎射日,为人类创造了一个和平环境。拉祜族的厄莎、瑶族的密洛陀、傈僳族的阿弓玛、纳西族的柴红吉吉美就是这样一群女神。这些女神集中体现了氏族领袖们的特征。在农耕民族中,她们往往是农业的发明者;在渔猎民族中,她们则是畜牧神和战神。

值得注意的是:这三个神群不是相互隔离的,它们是相互重迭的神群。在许多民族的传说中,女神们拥有创造一切、主宰一切的神力。显然,在历史的某一阶段,人们曾把过去投射给自然神和图腾神的各种崇敬,都投射给了女神。这反映了人在自然界中的地位的提高,也反映人类社会中已出现比较集中的权力结构。——这两点,也许正是人神必然代替自然神和兽神而兴起的原因。

从女神到男神

从上面的叙述中我们可以看到:中国南方少数民族的神话同汉族的神话有一个重大的区别,即前者的文化英雄往往是女神,而后者的文化英雄往往是男神。造成这个差

别的原因是：少数民族神话反映了时代较早的一种社会形态。因此，这个差别反映了神话演变的某种轨迹，即最早的男神往往是女神的演化、复写或蜕变。

男神们降生的故事，实际上是从女神到男神的蜕变过程的缩影。在中国神话中，存在相当大的一批只知有母、不知有父、“感天而生”的男性神或男神性英雄。他们有着不平凡的降生经历，后来成为男性世系的祖先，但他们都有一位神性母亲。例如华胥踩了雷泽里面的足印生下了伏羲，女节与星星发生感应而生下了少昊，姜嫄踩了天帝的足印生下了后稷，简狄吞了玄鸟之卵而孕育了契。在这些故事里，图腾的神性通过女神而转移给了男神。这种转移代表了一段真实的历史。

从男性神的形象中，我们则可以看到男神对女神的因袭和模拟。例如在川滇交界的泸沽湖地区，纳西人把干木山当作自己的女神，于是后起的男神也被赋予了山的形象：附近永宁盆地的哈瓦山和左所地区的荣特拉特布山被当地纳西人看成为男神。在人们的传说中，干木是一个骑鹿的女神，这样一来，左所地区的荣特拉特布山男神也有了骑白马的偶像，前所地区的普兰山男神则有了穿黑袍骑马的偶像。正如男根石祖的祭拜方式因袭了女阴石祖的祭拜方式一样，继女神而起的男神也因袭了女神的性格。男性文化英雄的形象正是对女性文化英雄的模仿。

在女神和男神的关系中，最引人入胜的问题是二者间的演化问题。从女神到男神的推演是个潜移默化的过程，但其间也并非没有蛛丝马迹可寻。我们注意到：由独立女神

到男女配偶神再到男神主神，由女神到两性神再到男神，这是演化的重要途径。

据传说，壮族创世女神姝洛甲是个非常高大的女神。她迎风跨山而站，撒尿淋湿泥土，用这泥土造出了人群。在这一传说中，她是一个独立的始母神。但在另一些传说中她却有了配偶神卜洛陀。那些传说说：姝洛甲站在高山上呼唤卜洛陀，卜洛陀把海水溅在姝洛甲身上，姝洛甲就怀了孕。再后来，有些传说连姝洛甲也不再提了，单把卜洛陀塑造成一个万能的、没有配偶的创世神。同样的例子又见于汉族的女娲传说和布努瑶族的密洛陀传说。女娲和密洛陀本来都是独立的创世女神和始母女神，后来才有神话为她们添上了配偶神伏羲、盘古或布洛西。再后来，女娲让位给盘古，男神盘古成了独一无二的创世大神。这种变化，反映了氏族社会由母权制向父权制的演进。

我们在前面说过：伏羲和女娲都是葫芦的化身。这一事实意味着：从独立女神到男女配偶神的演化，在伏羲女娲故事里，曾经经过一个两性神的阶段。两性神是中国古神中的一种常见现象。例如：满族郭合乐氏族第一代男神鄂多玛发有时是男性，有时是女性；黑龙江下游的果尔特人和涅吉达尔人所供奉的神像，有时是一个，有时是两个，一男一女，都有女人的大乳房；汉族太阳神羲和本是女神，后来又有了男神性格，而与月神常羲相对。类似的情况又见于中国巫术。我们在前面说过：在萨满教中，流行男巫扮演女巫来跳神的习俗。同样，瑶族男巫跳鬼时习惯穿着女人的花衣服；黎族巫师无论男女均称娘母，男性娘母必须穿戴本族

妇女的服饰才能祭奠鬼魂；广西上思县瑶族巫师跳盘王时要让两位妇女协助演唱神歌，认为这样才能请动神灵。……巫术和神话中的这种类似可以帮助我们认识两性神的真相：如果说两性巫师的实质是男巫代替女巫，那么，两性神便反映了女神向男神的演化；如果说两性巫师的功能在于借助女性来实现男巫的神性，那么，两性神实质上就是男神的一种伪装。——正是在配偶神和两性神的掩蔽之下，男神终于篡夺了主神地位。

根据以上事实，我们可以对中国古神与祖先信仰的关系作一概括。即：人神的产生和从女神到男神的演变，这是原始信仰发展到祖先信仰阶段的特殊产物。中国最早的人神是带有始母色彩的女神。从女神到男神的转化隐喻着社会组织从母权制到父权制的变迁。因此，祖先信仰是一种脱胎于生殖信仰的原始信仰形式。但它把对种族生命力的尊崇转变成对氏族祖先的尊崇，已具备维护社会组织稳定的功能，在这一点上，它又同生殖信仰有着本质区别。

2. 鬼魂信仰：祖先崇拜的表现形式

除生殖信仰以外，影响祖先信仰的产生和发展的另一条线索，是从灵魂信仰到鬼魂信仰的演变。如果说在生殖信仰中产生了最初的祖先观念，那么，鬼魂信仰便最终奠定了祖先崇拜的仪式和规范。鬼魂信仰实质上是一种把死人神化的信仰，因此，它不仅以氏族的首领为对象，而且以一切已故的祖先为对象；在父系制的家庭里，它还以直接家长为主要对象。自从祖先信仰进入成熟阶段，亦即进入以男

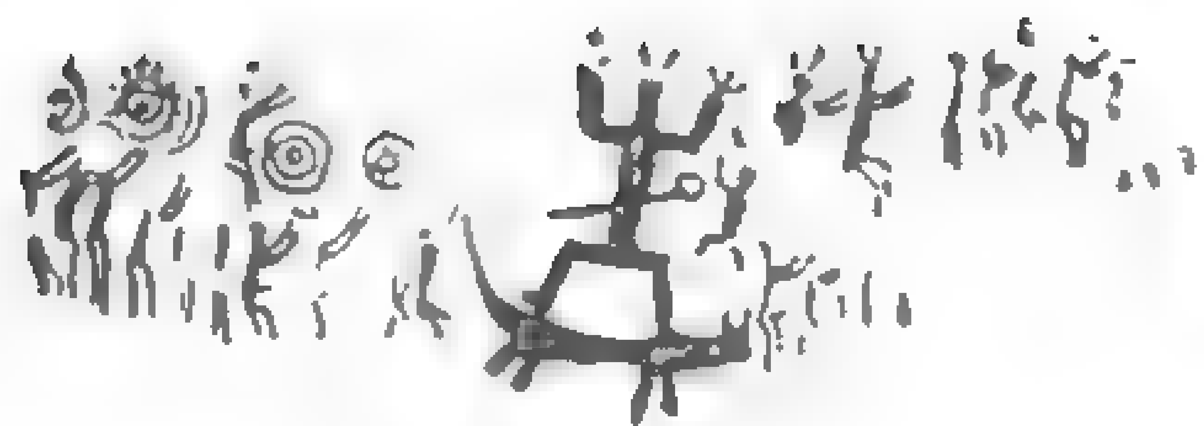


图1、宁明花山崖壁画（局部）



图2、崇左驮柏山崖壁画

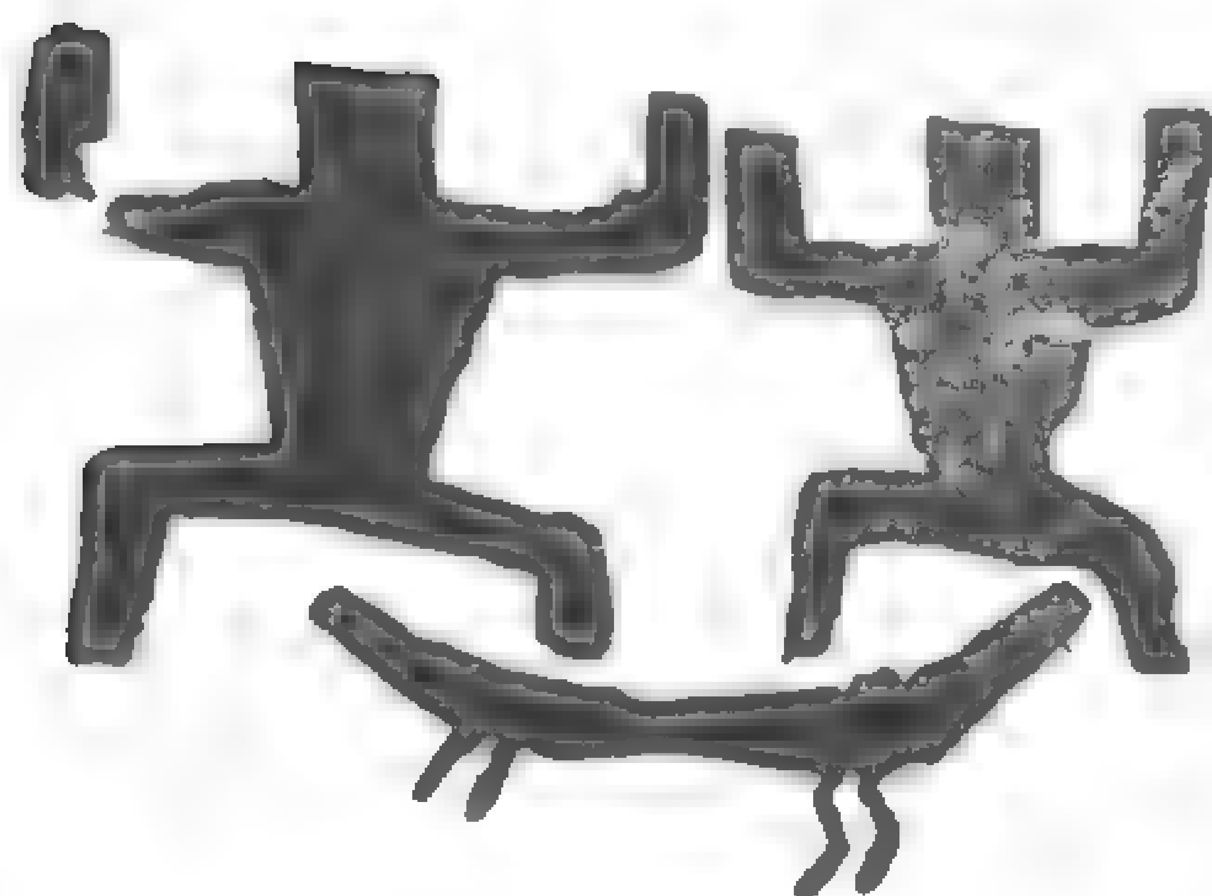


图3.崇左大刀山崖壁画

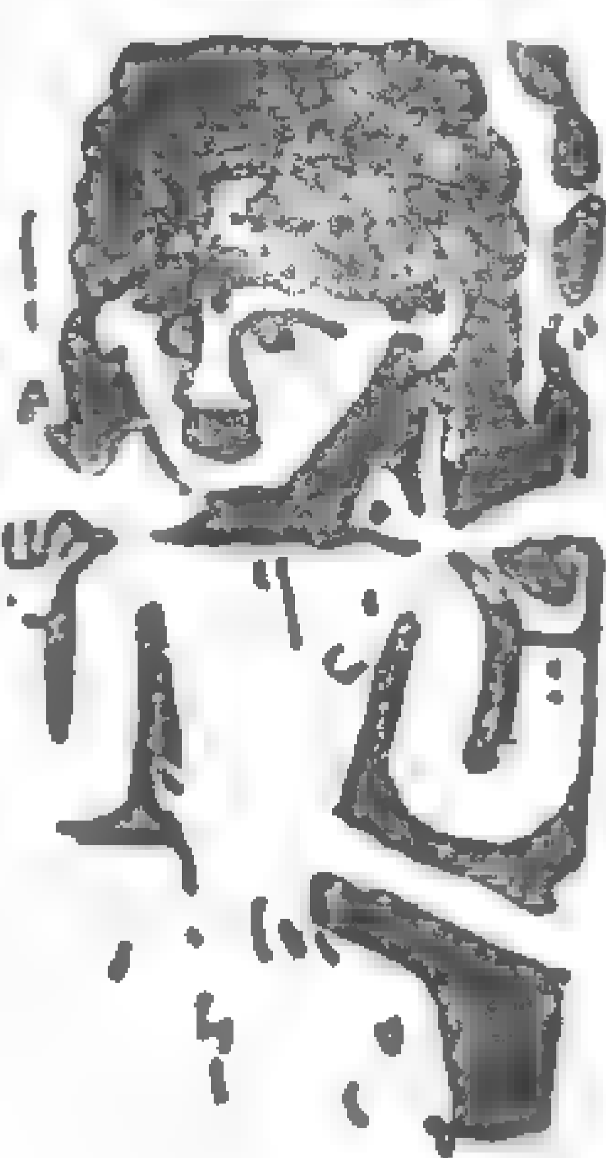




图4.台湾高山族祖先崇拜的形象





图5.左江崖画上的交媾图

左.宁明花山　　右.龙州沉香角



图6.海南岛黎族的岩壁画

中国南方崖画中的祖先崇拜

以上诸图采自《世界宗教研究》1988年第1期155页。图1、图2、图3、图5均见于广西左江流域。图1是对歌舞祭祖仪式的描写，图中正身人为祖先神，侧身人为献祭人，祖先脚下的狗状动物代表陈牲而祭。祖先佩剑，意在保佑子孙战争胜利。图1．图3是图1的简化形式。图3似表现受祭者为男女祖先。图4表明台湾高山族人和广西壮族人拥有形象相近的祖先神。这两个民族都是古代越人的后裔，因此，崖画所表现的祭祖仪式可追溯到古越族的时代。图5中的交媾是祭祖仪式的组成部分。它的象征意义是：神先灵魂进入妇女体内，将蕃衍出象祖先那样的英雄后代。这种仪式是图腾祭典的遗留，故在花山崖画中表现了人兽交接的形象。图6取自海南岛黎族人的正厅墙壁，说明左江崖画所表现的部族祖先崇拜或氏族祖先崇拜，后来转化成家庭祖先崇拜。也许正因为这种转化，造成了大型崖画习俗的消亡。

性祖先为主要对象的信仰阶段，鬼魂信仰便发挥了远比生殖信仰更为重要的作用。鬼魂信仰并且导致了祖先信仰向宗教的跨进。人们按照鬼魂信仰的原则，把地上的社会关系搬演到天上，于是构成了一整套等级森严的神的系统。因此，认识鬼魂信仰是认识祖先信仰的必要条件。

灵性、灵魂和鬼魂

我们在《从自然信仰到自然神》一节中讲到：赫哲人认为人有三个灵魂，一个是生命的灵魂，称作“斡(wò)仁”；另一个是思想的灵魂，称作“哈尼”；还有一个是转生的灵魂，称作“法加库”。类似的观念又见于独龙族。独龙人认为：人或动物有两个灵魂——“卜拉”和“阿细”，前者是肌体赖以存活的生灵，后者是其死后的亡魂。这一类关于灵魂的理解不光出现在中国。澳洲的游亚莱族认为每个人的灵魂有三个，一个是人死后就离开肉体的灵魂，第二个是在人梦中活动的灵魂，第三个是影像灵魂。西南太平洋美拉尼西亚群岛上有些原始部族认为：每个人都有两个灵魂，一个是不能离开肉体的如影子一般的东西，人死后就消失；另一个是

人死后也不消灭的灵魂。

这些关于灵魂分类的说法表明：原始人的灵鬼观念是好几种成份的合成；其合成过程实际上反映了人类思维发展的历史；灵鬼观念产生的依据，是原始人关于生死、梦境、影像等现象的猜测和幻想。

我们可以按灵性观—灵魂观—鬼魂观的三段格式去理解原始人的灵鬼观念的发展。在自然信仰部分，我们已经谈到灵鬼观念的这样三个层次。灵性观是最早的生死观，是发生形态的灵鬼观念。原始人不能正确认识生和死的区别，把生解释为一切运动着的事物的特征，把死解释为这些事物的静止，进而按人的生命活动的性质去理解动物、植物乃至各种无生物，这样就产生了灵性观念。灵魂观是最早的梦幻观，我们用它来称呼成熟形态的灵鬼观念。原始人为睡眠、梦境、幻觉这些生理心理现象所困惑，把梦幻中的自我看作第二自我，进而认为一切事物都有一个第二自我，并赋予这些第二自我以超人的特性，这样就产生了灵魂观。鬼魂观则代表了高级形态的灵鬼观念。在灵性观阶段，原始人已经有了关于脱离肉体的灵魂的意识；在灵魂观阶段，他们进一步认为这些灵魂可以单独存在和活动；到鬼魂观阶段，他们则把灵魂看成是独立的个体，把这种不灭的灵魂称之为鬼，并把鬼魂世界看成是人类社会在另一世界中的影像　鬼魂观也可以说是一种尸体崇拜，它把人体进行神化，因而创造出一批具有人的形体的超自然物。到了鬼魂观念阶段，万物有灵说就结晶出了一批人神。

我们还可以举出一些具体例子来说明灵性、灵魂、鬼魂

的联系与区别。

在中国北方的阿尔泰人和雅库特人中，表示灵魂和生命的词有“腾”、“苏内”和“库特”。“腾”是为所有生物共有的一种属性，“腾”一旦离开人体，人就死亡。“苏内”是人所特有的一种属性，它使人类有思想、意志和感情的活力，睡眠时它能离开身体四处游荡。“库特”则不仅存在于人体中，而且存在于任何物质之中，它能给无生命的东西以感情或意志，如果羊栏、马厩里有“库特”，牲畜会兴旺，主人会富有；如果它附着在牧人的鞭棍上，病魔和恶狼就不敢光顾畜群。显然，“腾”、“苏内”和“库特”代表的是三种不同的灵魂，它们的性质分别与赫哲人的“斡仁”(生命灵魂)”、“哈尼”(思想灵魂)和“法加库”(转生灵魂）相近。或者说：“腾”和“斡仁”可以对应于我们说的灵性，代表生存的力；“苏内”和“哈尼”可以对应于我们说的狭义的灵魂，代表人的第二自我；“库特”和“法加库”可以对应于我们说的鬼魂，代表离开人体独立活动的一种超自然物。

在中国南方的景颇族中，表示灵魂的词则有“拿”和“南拉”。“拿”是主宰各种自然物的精灵，它不仅关系到农作物的成长，而且直接影响了人们的生活；“南拉”则是一种鬼魂，它是人所特有的主宰物，它不仅支配生人，而且在人死后独立生存，因而被人们供奉。熟悉汉文古籍的人自然会想到：“拿”和“南拉”，同古代汉族人说的“魂”和“魄”甚为接近。古代汉族人说：“魄”是附着在人的形体上的一种“神”，“魂”是附着在人的精气上的一种“神”。人生下来，有了耳目手足的运动，有了歌笑号呼的声音，这是魄的灵性的表现；而人有

思维、感情等精神活动，这才是魂的精气的表现。① 根据这种看法，只有魂才能变成鬼，而魄则随着肉体的消灭而消失。由此可见："魄"的涵义相当于"拿"，亦即我们说的灵性；"魂"的涵义则相当于"南拉"，亦即我们说的灵魂和鬼魂。既然魂、魄有这样一些区别，所以在中国古代，流行向天招魂而不向地招魄的风俗。

正是由于原始的灵性观成熟为关于第二自我的灵魂观，由于从初级的灵魂观中产生了以超自然体为信仰对象的鬼魂观，祖先信仰才获得了一个重要的基础。一旦鬼魂信仰同血缘观念或生殖信仰结合起来，祖先信仰就宣告诞生了。

因此，我们可以通过鬼魂信仰的特质来理解祖先信仰的特质。我们在前面说过：自然信仰是一种关于人所感觉的事物的信仰，而不是关于人所想象的事物的信仰；它把自然物超自然化了，但没有形成超自然体的观念。根据这些特征，我们可以把早期灵魂观也看作是一种自然信仰，因为它实质上是一种对于由活人的自然本质所产生的活动能力的崇拜。但鬼魂信仰却与此有别：它信仰的是作为灵魂化身的超自然体，它按人的现实生活和现实社会关系制造了一个幻想的鬼魂世界。所以我们说，以鬼魂信仰为基础的祖先信仰，是原始信仰中比较高级、比较复杂的一种形

---

① 孔颖达《左传·昭公七年》疏："附形之灵为魄，附气之神为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识手足运动啼呼为声，此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也。"

式

鬼魂的归宿

按照古代人的理解，灵魂和鬼魂有内容上的共同之处，却又有形式上的根本区别。灵魂和鬼魂各有不同的居住场所，这是它们相互区别的一个重要方面。灵魂通常以人体为归宿，鬼魂则有自已所聚集的一个专门世界。例如珞巴族人认为鬼魂居住的地域叫"乌佑蒙"。平时人的灵魂也有离开人体、造成疾病的时候，但巫师可以通过杀牲作祭，从"乌佑"(神)那里找回灵魂。只有当灵魂脱离肉体而进入"乌佑蒙"，并在"金勒娘娘"处报到以后，灵魂才不再返回肉体。这时的灵魂也不再叫做"亚洛"，而叫作"窝朗姆"，即鬼魂。

除"乌佑蒙"一类鬼魂世界外，在中国的许多民族中，还流行了一种人死后灵魂要回老家的看法。比如云南碧江怒族人死后要让巫师"禹古苏"送魂，一程一程地送到澜沧江东岸的"色谷洛达谷洛"，他们相信这里是他们的老家。又如云南永宁一带的纳西族人最早分别属于西、胡、牙、峨、布、搓这六个"尔"，因此，巫师"达巴"在为死者送魂开路时，须分别"尔"的不同来源将灵魂沿着祖先迁徙的路线一站一站地送回老家。根据这一类关于灵魂去处的看法和习俗，我们可以对一些民族的迁徙路线进行考证。譬如前文《风姓的故事和子姓的故事》一节中讲到：龙山文化遗址中人首向北的葬俗，表明死者所属的氏族来自遥远的北方。

死人灵魂的第三个归宿，是阴间以及经过阴间而进行的转生投胎。中国许多民族的丧葬习俗，都和这种冥间信仰有关。这类习俗的一个项目是超度，例如仡佬族和纳西

族人死后须请鬼师或喇嘛为他念经，据说这样才能使死者免受酷刑，顺利投胎转世。这类习俗的另一个项目是蹲式葬，即把死人尸体捆成蹲坐式，形似将出生的婴儿。纳西族人和门巴族人的说法是："生来是什么样，死时也是什么样，才好投生。"还有一种习俗项目是殉物，例如随葬兵器以供死人在阴间争斗，随葬妻妾以供死人在阴间享乐，随葬生活用具和劳动工具以供死人在阴间使用。

鬼魂的第四个归宿是升天。《礼记·郊特牲》说"魂气归于天，形魄归于地。"这是升天说的一方面理由。升天说的另一方面理由是：天是日经月行之地，是风云雷电施威之地，因而是神灵毕聚之地。在原始人看来，只有杰出的巫师才能通达天上地下两界之事，因而也只有英雄鬼魂才能升入天堂。死后让灵魂升天似乎是许多民族的人们的理想。例如汉代时候属于东夷地区的弁辰人"以大鸟羽送死，其意欲使魂气飞扬。"[①] 又如战国时代的楚怀王，在民间传说中"化而为鸟，名楚魂。"[②] 此外，纳西族人用鸡给死人陪葬；《楚辞·大招》说"魂兮归徕，凤凰翔只"；傣族富人死后用大神鸟引丧，用鸟头、鸟尾装饰棺首、棺尾。——这些习俗都是鬼魂升天的观念的表现。引丧的鸡、神鸟或凤凰，其实际意义就是鬼魂升天时的向导。

自然，鬼魂还有第五个去处，那就是生活在活人中间。在氏族群体生活时期，死者一般埋葬在人们住处或生活区

---

① 《三国志·魏书·东夷传》。
② 《古今注》。

内，这表明那时候的人们已持有与死者共处的观念。例如周口店山顶洞人的尸体就是埋葬在他们住宿的洞穴里的。这种葬俗非常古老，因为与其说它反映了一种鬼魂观念，不如说它反映的只是灵魂观念——它不过把死人当作暂时失去灵魂的亲人。这种关于鬼魂去处的看法和习俗发展下来，便形成公共墓地的葬俗。公共墓地制度的主要特征，是把同一氏族成员的尸体，按关系亲疏排列。它的中心涵义，便是按人们的现实生活来安排鬼魂生活。这种制度通行在新石器时代早期和中期的文化遗址之中，例如距今七、八千年前的裴李岗文化、距今七千年左右的仰韶文化和距今六千年左右的大汶口文化，都留下了兼有随葬品制度的公共墓地。有趣的是：上述几种关于鬼魂归宿的看法，在许多民族中往往是并存的。例如纳西族人认为人有三个灵魂：一个在阴间变鬼，另一个经"达巴"指引，回到本族祖先居住的地方，第三个将到达西藏的某个圣地，过着丰衣足食的幸福生活。彝族、阿昌族和瑶族人则认为：三个灵魂中的一个，乃由巫师指引，进入"阴府天国"、"鬼王"处或"扬州十八洞"；另一个和遗骨一起埋入坟墓，在清明节受人祭扫；还有一个则附于灵牌，由子孙供奉。这些关于鬼魂归宿的多样化的观念，正是祖先崇拜表现形式的多样化的基础。

丧葬仪式

丧葬仪式并不是自古就有的。彝族古代经典《勒俄特衣·居子猴系谱》说：在氏族刚刚产生，分为"八支"和"九支"的居子石涉时代和居子格俄时代，人们是"不设灵"、"不待客"、"不做帛（指一种超度祖先的仪式）"、"不送鬼"的。到

母系氏族社会向父系氏族社会过渡的时期，彝族人才开始供奉祖灵。另外，人类也经过了一段有丧葬而无一定仪式的时期。汉族古籍《周易·系辞传》说："古之葬者，厚衣之以薪（草茎或树枝），葬之中野（野外），不封（聚土为坟）不树（植树），丧期无数。"自从产生了鬼魂信仰和以鬼魂信仰为基础的祖先崇拜，人类才创造了丰富多样的丧葬仪式。

丧葬仪式的主要内容是葬法，例如土葬、火葬、水葬、天葬、洗骨葬、悬棺葬、食人葬，等等。在古代中华民族中，普遍行用土葬方式。土葬的目的是保护尸体不受损伤，它依据的是尸体为鬼魂寄宿之所的观念。另外，土葬便于进行二次葬，即便于按血缘关系安排公共墓地，它是一种同宗族观念联系较为密切的埋葬方式。火葬则是古代羌人的习俗，现在仍然保留在同古羌人有族源关系的众多民族之中。火葬反映了天神崇拜以及关于鬼魂归天的信仰，所以《墨子·节葬》说："秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，燻上，谓之登遐，然后成为孝子。"《墨子》同时还说到中国东南民族的食人葬习俗和西南民族的洗骨葬（让肉体腐化，然后埋葬骨骼）习俗。此外一种较为重要的葬法是悬棺葬。近年来，考古工作者在四川、福建、广西、湖南、江西、湖北等古代百越、百濮民族活动过的地区，发现了近百具岩洞悬棺。这些悬棺一般取材于坚固的楠木，船形，放置在悬崖峭壁的向阳岩洞中，棺上绘有云纹、云雷纹和龙纹。据记载，古人对此并有"争挂高崖以趋吉"、"以先堕者为吉"的说法。这些迹象表明：悬棺葬反映的是一种鬼魂升天的观念，"高挂"和"先堕"都意味着鬼魂可以早入天堂。中国最早的神

仙思想，正是在这一类葬俗中产生的。

上述葬法还反映了鬼魂信仰中包含的两种基本心理：一是畏惧鬼魂的心理，二是由畏惧鬼魂而产生的取悦鬼魂的心理。畏惧心理特别明显地表现在对凶死者的葬法中。例如傣、彝、水、壮、崩龙、赫哲、景颇等民族今天一般用土葬，但对于摔死、杀死、上吊死、落水死、重病死、难产死的凶死者，它们却施行火葬。这些民族的人们认为：凶死者是因为魔鬼作祟而死的，焚烧尸体不仅可以把滞留在尸体中的恶鬼烧死，而且可以让死者如火化一般迅速前往阴间。又如在仰韶文化的墓葬中，可以看到一种对小孩的特殊葬俗。小孩的尸体装入瓮棺，棺上钻一小孔，以供灵魂出入；瓮棺采用日常生活中所用的可以扣合的陶器，不入公共墓地。我们推测，这种葬法也产生于一种避邪考虑。因为许多民族都对早夭的儿童进行了特殊的丧葬处理。例如云南景颇族人对夭亡的幼婴不实行土葬或火葬，而是装在笋叶内或竹筒内，挂在枇杷树上；有的还埋尸于十字路上，让行人足踏脚踩，据说这样就可以避免小孩再来投胎。此外一种避邪葬法是肢解凶死者或被害人的尸体，以剥夺死人作祟或报复的能力。在殷代墓葬中有跪葬、倒葬、俯身葬，在东周墓葬中有侧身屈肢葬，这也是出于避邪考虑的葬法。

正是在关于鬼魂升天、投胎、回到人间作祟等等观念的支配下，原始人把祖先看作善鬼，看作能够影响活人命运的神秘力量，畏惧他们，并由此产生了许多取悦他们的丧葬仪式。

葬法：无论是土葬、火葬、水葬、悬棺葬还是别的什么葬

法，凡应用到祖先身上，都以帮助祖先灵魂安然升天为目的。

净身：埋葬之前，常用净身仪式向祖先表达充分的尊敬和哀悼。回族人用来给祖先尸体净身的水，必须从清真寺挑来，且挑水过程中不得让水桶沾地。黎族人要用棉布或羽毛滴饭水在死者口里，以便鬼魂吃饱穿好回到祖先鬼那里去团聚。彝族人在给亡人净身更衣后，须将男尸左侧卧，以便死者能用右手持刀对付阴间的恶鬼；将女尸右侧卧，以便死者到阴间后继续纺线。

哭丧歌：哭丧歌又称挽歌，用来对死者表示劝慰和哀悼。壮族习惯是请民间歌师二人来唱哭丧歌。两位歌师扮成舅甥，一问一答，讴歌彻夜，赞颂祖先业绩，劝导后辈不忘祖恩。许多民族并有哭踊（哭丧歌舞）仪式。彝族人称此为"跳脚"，由四人手持八卦铃在尸旁跳，边跳边唱孝歌，据说这样可以为死者踩平通往阴间的荆棘之路。景颇人称此为"布滚戈"，要请附近各寨的青年男女同跳，通宵达旦。除此之外，还要安排两个身着长衫的男子持矛舞蹈，绕竹幡作刺击状，以示驱邪。

割体陪葬：各民族均有割体陪葬的习俗。赫哲妇女必须在丈夫死后，剪下一绺头发，插在坟上。更普遍的情况则是切割手指、足趾、小腿或打落牙齿给祖先或夫主陪葬。在很多新石器时代的墓地，例如半坡、姜寨、甘肃鸳鸯池、黑龙江新开流、福建昙石山等地的遗址中，均发现了尸骸指骨、趾骨、腿骨缺失的情况，与此同时，许多断肢又装在陶罐内随葬。这些现象表明割体葬仪在当时非常流行。

送魂：为了使祖先鬼魂安然到达他的冥间老家，必须在葬礼前后举行送魂仪式。前面我们说到：怒族和纳西族人送魂时要经过长途跋涉。景颇人则在送魂的前几天，就开始举行隆重的“布滚戈”典礼。送魂之日，要请巫师“董萨”念鬼，并杀牛、猪、鸡献祭。送魂之时，全家人还要排列在鬼门旁，其中一人用头顶着装有熟饭熟鸡的竹篮以示欢送。为确定鬼魂是否离开，董萨念鬼后，须持刀割断一根由他和另一人共执的长线。若线头朝外落地，便意味着鬼魂已送走，否则便须重新举行送魂仪式。景颇人认为：只有将死者的亡魂送走，活着的人才能平安无事。赫哲人在祖先死后的一百天以至三周年时，还要举行送“第二个魂”的仪式。他们用一个穿戴整齐的偶人代表鬼魂，送魂之前，必须围绕偶人连跳三天大神。送魂之夜，萨满（巫师）必须站在高台上，朝西北方向连射三箭，以此表示给鬼魂指明了路途，护送他到达了“撒因毕拉”（阴曹界河）。

丧葬是中国人生活中的一件大事。中原王朝建立以后，厚葬之风愈演愈烈，以至《墨子》中列有《节葬》、《明鬼》等反对厚葬的专门篇章，《吕氏春秋》也有《安死》、《节丧》等篇章。上面论述的几项丧葬仪式，只不过代表了早期祖先信仰的一些面貌：它们在文明程度不同的各个民族中都有保留，而且，它们所信仰的对象是社会等级不甚明确的鬼魂。但正是这些仪式不断加强了人们的神秘感，最后造成了一整套严密复杂的祖先崇拜制度。这些仪式也深刻地影响了中国文化。据考证，中国古文字“文”、“爽”、“凶”、“卒”、“哀”、“展”、“襄”、“袁”、“衰”、“衣”等，都是关于丧葬礼仪的

字。例如“文”字代表给尸体纹身，所以甲骨文和金文的“文”字中央写有“心”形，古代文献中也有“文祖”、“文考”、“文

	甲骨文	青铜器铭文
文		
奭		
卒		
哀		
衣		
褱		

同丧仪有关的古文字举例

“文”字中部的“心”、“×”、“∨”、“⋈”等符号，代表尸体上的文身符号。在胸口刻划“心”形图案，乃象征招魂续魂，赋予尸体以生命。“奭”字在殷代卜辞中常加于王妣名之前，代表对女祖先进行尸体圣化，即文饰两乳或在两乳侧装饰某种礼器。“卒”、“哀”、“衣”、“褱”四字均同包裹尸体的仪式有关。包裹尸体的目的是包裹灵魂，故要捆扎如“卒”字字形。“哀”字则表示在尸体胸口放上礼器进行祈祷，这死人是用尸衣来象征的。从“衣”之字大都有这一象征义。例如“褱”字，即表示面对尸衣恸哭，泪洒死者胸襟。参见白川静《中国古代文化》。

母”一类对祖先的美称。又如“卒”字代表扼紧胸襟进行捆扎，这种做法是为了包裹灵魂，所以“卒”又意为死亡。

祭祀仪式

祖灵祭祀是鬼魂信仰的一种表现形式，也是祖先崇拜的一个主要内容。民族学资料表明：在很大程度上，祖灵祭祀产生于对鬼魂的畏惧。

在中国的许多民族中都流行了祖先鬼的观念。人们认为，祖先鬼同其它鬼魂一样，是可能在阴间受苦，也可能变成坏鬼来作祟的鬼魂；但祖先鬼同其它鬼魂也有区别，即他能够对自己的子孙施加特殊影响，既能造福子孙，又能祸害子孙。为了使祖先之灵摆脱苦难，为了使他们升为保护和赐福于子孙后代的神灵，人们不断地进行了各种各样的祭祀。

从祭期角度说，祖灵祭祀可分为三种：一是平日祭祀，二是节日祭祀，三是超度祭祀。平日祭祀的形式比较朴素，往往同日常灾祸有关。例如阿昌族人认为祖先有一个灵魂长住在家，祀奉不周就会作怪；因此，一旦有了疾病就向这个鬼魂许愿。布朗族人则把祭祀祖先的“全当”(房内左侧的第一个火塘)和木碓所在地当作祖灵栖息之地，禁止在这些地方放置红布、白布、生猪和鸡肉。一旦家人生病，他们便认为这是祖先在发怒，只有向死者祭献食物，才能使病人康复。古代彝族人并且因此产生了一种特殊巫术，即每逢病灾发生，便要打开坟墓，检视祖先尸骨。黎族人的祖先祭祀也以祖先作祟的意识为基础。黎族人认为：始祖和其它祖先鬼是最大、最凶的鬼，凡是患严重疾病

都缘于祖先鬼作祟。因此，他们的祖灵祭祀十分隆重，由鬼公和娘母联合主持，从祷告、牵牛、吃肉、饮酒、招魂以至跳舞，总要长达一天一夜。

从祭祀规模的角度说，祖先祭祀则可分为两种：一是联宗祭祖，二是家庭祭祖。联宗祭祖是祭拜氏族的集体祖先，家庭祭祖则是祭拜单位家族的祖先。在许多民族中，联宗祭祖仍然保留了图腾崇拜的痕迹。例如普米族人认为他们最初的氏族祖先是黑虎祖先、黑熊祖先和草祖先，每次祭祖时，他们要首先呼唤这三位祖先的名字，平日也遵守禁止猎虎的族规。联宗祭祖而且往往以女神崇拜为内容。例如侗族人祭奉的最高祖先神是“达摩”女神，侗语称作“萨”或“萨丙”。每个古老的侗族村寨都设有“萨殿”，在隆重祭祀萨丙的日子里，侗族人还要集体歌唱《祭祖歌》和《侗族创世纪》。与这种氏族祖先的观念相对应，人们信奉氏族鬼魂。例如景颇族人把鬼魂称作“南拉”，在景颇族部落里，许多氏族都供奉自己特有的南拉，另外一些氏族则三五成组，共同供奉各自的南拉。从联宗祭祖的风俗中，我们可以看到祖先信仰从女祖先崇拜到男祖先崇拜的演变，可以看到祭祖仪式从氏族祖先崇拜到家庭祖先崇拜的演变。这些演变反映了母系氏族社会解体和父系制家庭产生的过程，也表明祖先祭祀已承担了图腾崇拜的许多社会职能。

在祖先祭祀的发展中还有一个重要现象，即祭祖形式经历了一个从亡灵崇拜到灵物崇拜再到偶象崇拜的演变。

亡灵崇拜的特点是：崇拜对象往往同不确定的自然物相联系。例如普米族人和纳西族人认为祖先神灵附居在火

塘(又称锅庄)边，饮食之前，能呼之即来；又认为祖先是无形的，在山间祭祖即以山石为祖先，在林间祭祖即以林木为祖先。这种认识实际上以万物有灵观为基础，它是一种关于祖先生命力的崇拜。随着原始人的抽象思维能力的发展，他们逐渐在不同事物间建立起神秘的因果联系，例如把祖先鬼魂所具有的神秘力量赋予某种具体物体，这样就产生了灵物崇拜。最早的灵物崇拜是在自然崇拜基础上发展起来的，灵物的自然形态往往本来就是人们的崇拜对象。例如永宁纳西族人祭祖时以一棵柏树、两棵栗树代表女祖先和男祖先，侗族人祭萨丙时以一个大白石堆和十二个小白石堆为神位：这些灵物都有脱胎于自然崇拜的痕迹。到了后来，灵物的自身个性就逐渐消失了，真正成为神秘鬼魂的标志。汉族、藏族等民族使用的祖先灵牌，可以看作灵物崇拜的代表。另外一种情况则是以祖先遗物为灵物。例如布朗族人往往在一个小篾箩或一个小布袋中，装上祖先遗留的一把小刀、一串珠子或几个贝壳．象牙、谷米，作为氏族祖先的标志。在灵物崇拜的基础上，人们根据日益丰富起来的祖先神话，把神秘力量形象化，这样又产生了偶象崇拜。汉代画像石中的伏羲女娲，便向我们展示了古代偶象的众多表现方式。

3．祖先神和上帝

我们在前面谈到：祖先信仰有两方面的思想资料基础：一是生殖信仰，二是鬼魂信仰。生殖信仰同以血缘继承为重心的社会制度结合，形成了对氏族祖先的崇拜；鬼魂信

仰同以文化(财产)继承为重心的社会制度结合，形成了对家庭祖先的崇拜。这些现象造成了祖先神的种种特点。这些特点主要有：早期祖先神多是女神，后来多是男神；早期祖先神多是生殖大神，后来多是文化英雄；早期祖先神多是氏族大神，后来涌现了大批祖先鬼。

这些特点是原始信仰时代——或者说中国古神时代的——祖先神的发展特点。若从文明时代鬼神发展的角度看，比较值得注意的则是祖先鬼和文化神这两个事物。祖先鬼的观念同佛教的轮回之说相糅，曾结晶出丰富多彩的冥间神话，也结晶出因缘果报、福善祸淫、冥福冥寿、天网恢恢疏而不漏等等人生观念。文化神的英雄性格和世俗性格，则几乎影响了中国文明时代的所有鬼神。比如由名医而成药神的扁鹊、孙思邈，由名将而成门神的秦琼、尉迟恭、温峤、岳飞。此外，投水的屈原成了江神，治水的李冰成了灌口神，西周建国英雄姜太公成了百呼百应的镇邪之神，蜀国名将关羽则因他的忠义勇武，成为各种教派帮会中的护法之神。总之，在古神时代之后，中国出现了一个人鬼和英雄神的时代。作为文化英雄和作为鬼魂的祖先神，正是这些人鬼和英雄神的先驱。

我们可以再举两个例子，对标志古神时代结束和新神时代开始的这些祖先神的特质，作进一步的说明。

在中国北方的鄂伦春民族中，几乎每一个古老氏族都有自己的祖先神灵。这些祖神被称为“阿娇鲁博如坎”。“阿娇鲁博如坎”是个合成词。“博如坎”是神灵的意思；“阿娇鲁”的涵义则很复杂，它的原意是“根子”，用来称呼母系

氏族的祖先，后来才用来称呼父系氏族内三代以上的已故祖先。在活人中，只有巫师"萨满"才能被称为"阿娇鲁"。

迄今为止，鄂伦春人当中最著名的"阿娇鲁博如坎"有两人，一个是柯尔特依尔氏族的头人毛考代汗，另一个是白依尔氏族的头人根特木尔。传说这两个人具有超人的本领，箭法神奇，是最聪明、最勇敢的猎手。鄂伦春人所崇奉的其他祖神也具有类似特点，他们生前一般都是氏族或部落内的机智人物和领袖人物，是保卫氏族的功勋。

鄂伦春的这个例子说明：祖先神诚然是鬼魂观念和血缘观念相结合的产物，诚然同图腾信仰有一定的源流关系，但它的特质并不止于此；它还代表了人们所崇尚的智慧和力量，体现了人们对于文化英雄的崇拜和赞颂。

另一个例子是南方民族布朗族的例子。在布朗族人的祭祀对象中，其实有三种祖先神灵。一种是家祖，布朗人在屋内中柱上拴上芭蕉叶、甘蔗叶和蜡条等物件，作为他的象征；一种是我们在前面说到的氏族长，他是用布袋或篾箩来代表的；还有一种是各村社共同祀奉的寨神，每个村寨的中央地区都立有一个木桩，这木桩就是寨神的神位。

三种祖先神灵的区别在于：它们分别代表了三个时代的血族观念。寨神的前身是两个最早的氏族神，他们的名字分别叫作"代袜么"（女氏族长）和"代袜那"（男氏族长）。他们是布朗族初步形成时候的氏族领袖，因而被全体布朗人共同崇奉。布袋所标志的祖先被各村社的亚氏族分别祀奉，从产生时代说，他们是母系氏族分化时代的氏族祖先神。家祖神则产生在父系氏族解体、个体家庭建立以后，每

一个家祖只属于一个单独的家庭。在这三种祖先神灵中，“代袜么”和“代袜那”显然享有最高的权威，因为这一点，它才转化成具有永久意义的寨神。

布朗族的这个例子告诉我们：不能把祖先鬼和英雄神等量齐观，二者之间有神力上的差别。祖先鬼的神秘性质和崇高性质都很有限，他只被个体家庭崇拜。只有获得许多民族共同崇拜的人物才能取得某种至上性，成为英雄神。所以英雄神总是同始祖神话以及创世神话联系在一起，或者，总是表现为部落联盟或政治统一局面的产物。——在前一种情况下，它通过氏族的分化而取得共同神的地位；在后一种情况下，它通过氏族的联合而取得共同神的地位。总之，尽管英雄神总是由祖先鬼转化而来，但只有当他代表一种共同文化的时候，才能成为大神。

依据上述，我们可以在观察汉族神话的众多英雄人物时，获得一种新的理解。这些英雄人物可分为两类：一类人物据说作出了重大的历史建树，因而被尊为古代帝王，例如炎帝、黄帝、伏羲和尧、舜、禹；另一类人物则具有鲜明的文化精神，或者机智工巧，或者勇武有力，例如苍颉、昆吾和夸父、共工。这两类人物都曾被编入某种谱系，因而具备祖先神的性格；但他们所受到的尊崇却又是超越狭窄的地域范围和族别观念的。其中缘故，就是因为他们不仅代表了一个血缘的系统，而且进一步代表了一个文化的系统。站在古神时代之峰巅的神话人物，正是这样一批由祖先神而上升成为文化神的英雄。

从祖先神的上述特质出发，我们还可以进一步去理解

殷周之际祖先神和上帝关系的演变。

"上帝"是一个在殷代武丁王朝(约公元前十三世纪)就已出现的名词。从目前资料看,它代表中国最早的至尊神。在甲骨卜辞中,上帝是人们所贞问的神意的发布者,是掌管大自然和人类下国的最高主宰。它在上天拥有一个以日月风雨为臣工使者的帝廷,经常通过风雨、饥馑、疾患等灾变来显示它的恩威。郭沫若认为上帝就是殷人的宗祖神帝俊。他的理由主要有两条:第一,帝俊在神话中是日月的父亲,因而是天帝;第二,传说帝俊曾以五彩之鸟为"下友"(见本书《凤姓的故事》节),这和卜辞所谓"帝史(使)凤"的说法互相吻合。[①] 我们觉得:郭沫若的这一说法过于僵硬。尽管上帝带有祖先神的色彩,或者更准确地说,尽管殷人的祖先神帝俊带有上帝的色彩,但在早期卜辞中,上帝和祖先神明明不是一回事。例如:(1)上帝在商人的观念中没有一定的居处,是一个笼统的至上神,没有表现出人格化的痕迹;(2)上帝没有象其他祖先神那样接受人间的直接祀奉,而是通过日、月、风、雨等自然神来聆听人间的祈求;(3)殷人的祖先晋谒上帝,称为"宾",只有通过"宾"于上帝的先祖,殷王才能转达他对于丰年或好天气的意愿。这三个特点显然不是祖先神的特点。相反,上帝的非人格化,表明它来源于自然神崇拜;它不受人间直接祀奉,说明它的产生时代晚于那些接受人间祀奉的自然神和祖先神;祖先宾从于上帝的观念,到周代发展成祖先配天的观念,显而易

---

① 《郭沫若全集》历史编第一册325页至329页。

见，这两种观念都和鬼魂归宿的观念有关。因此，我们可以作这样一个判断：上帝是以自然神崇拜为基础，吸收鬼魂归宿观念和等级社会中的君主观念而形成的一个至尊神。在以整个天体为单一崇拜对象的自然神观念产生之前，上帝信仰就已经产生。

在殷周之间，上帝崇拜和祖先神崇拜经历了一番彼此消长的变化过程。据学者们研究，这个过程反映了社会政治的变革，它可以分为武丁时代、武丁以后(祖庚至殷末)和西周三个阶段。①

武丁时代是上帝至上的时代。在这时的甲骨卜辞中，上帝显示了崇高的权威。它掌管年成，决定战争胜负、方国盛衰和诸王行为的休咎，而祖先的神力只限于方国范围内的人事。这种情况实际上是商代政治和商代社会结构的反映：商王朝是一个由不同的部族方国组成的等级制王朝。从商王对于"四方"、"四土"和各方国"受年"的卜问可见，这是一个实行土地王有制的王朝。甲骨卜辞中的"我王"、"余一人"等称呼，则表明商王在努力建立自己的绝对王权。上帝崇拜，以及这一意识形态的贯彻者——我们从甲骨卜辞的贞人名称中所看到的庞大巫师集团，恰好担负了维护王朝稳定的作用。

武丁以后，上帝的权威却被逐渐动摇。祖先神先是获得"帝"的称号，跻身于上帝之列，接着又成为按新的祭祀仪式——"周祭"隆重祭祀的对象。在另一面，上帝受到冷落：

① 见沃兴华《论殷周时代的上帝崇拜与祖先神崇拜》，载江苏古籍出版社版《中国史学集刊》第一辑。

向上帝占问风雨的卜辞急剧减少，武乙时甚至出现了以革囊盛血、当作天神来射击的亵渎神灵的事件。①这些变化有其政治背景，即强化王族权威，打击部族方国势力已成为殷王朝的施政方针。为了通过神圣仪典来明确王族谱系，保证大权不至旁落，于是有了按世次轮番祭祖的"周祭"。占卜权由巫师而转入殷王之手，其实质也是削弱巫师们所代表的各自方国的势力。

西周代殷，则标志着以周部族为首的各部族方国对于殷人的胜利。这时的新政权，既面临了统一的问题亦即团结各部族的问题，又面临了巩固王族统治的问题亦即加强王族谱系权威的问题。作为统一神的上帝和作为种族神的祖先，于是同时成为神权政治不可缺少的支柱。这样就造成了上帝崇拜同祖先神崇拜的合一。这种合一的表现是：周人依据古老的图腾意识，在上帝和祖先之间建立起一种血缘联系，氏族始祖传说中于是增加了上帝的形象；周人把祖先神说成是天之子，进而强调王承天命，由此建立起上帝即祖先神的一元化宗教。这样就引起了三个重要的直接后果：第一个后果是，天命观和天人感应观成为笼罩中国社会的强大意识形态；第二个后果是，宗庙社稷合为一体，宗法制度成为国家制度的核心；第三个后果是，各种古老神话都焕发出亲族团体的色彩，而氏族始祖神话则增加了上帝崇拜的内容。这样一来，就有了各种各样的古神谱，有了帝俊、黄帝、炎帝、帝少昊、帝颛顼这样一批兼具祖先神与上

① 《史记·殷本纪》。

帝两种性格的人神，也有了古神的历史化和祖先化。——例如禹、句龙等由社神而转化成氏族神或帝王，后稷由稷神而转化成周始祖，祝融、驩兜等由日神火神而转化成贤臣或氏族神，共工、鲧等由河神水神而转化成氏族神和文化英雄。

从殷周开始，中国古神跨进了一个新的阶段：自然神纷纷向上帝和帝臣演化，图腾神纷纷向祖先神演化，这两种演化都造成了大批共同神亦即文化神的出现。按照上帝和祖先神合一的趋势，中国神话几乎就要走上体系化的道路。但中国神话终于没有走上这条道路。关于此中的原因，我们可以根据前面提到的祖先神的特质来加以理解。即：祖先神不能等同于文化神。祖先神是以亲族观念为基础而创造的神，文化神则是以共同文化为基础而创造的神；当氏族分化和氏族联合造成许多部族共有同一文化的时候，某些祖先神才能转变成文化神。同样，文化神也不同于至尊神。文化神是共同文化的产物，至尊神则是统一政治的产物。复杂的民族、多样的文化，决定了中国古神的分散性。直至统一的中央王朝建立以后，这种局面也未曾改变。当汉民族制造出三皇五帝或五方之帝一类神话系统的时候，各个少数民族也在塑造自己的祖先神和文化神；当一部份祖先神登上天帝之位的时候，大批祖先鬼则结构成另一个对立的世界，祖先宾天已成为破灭了的幻想；即使当新的统一宗教取代原始信仰而成为社会意识形态的指导体系之时，在中国，也没有任何一个宗教获得过一神教的性质。总之，中国祖先神所体现出来的分散性和世俗性，决定了中国宗教和各种神秘信仰的特色。

八、结语：中国古神和中国新神

中国古神时代是一个五彩斑斓的梦，是一个遥远的回忆。当人们从古老的巫书《山海经》，从战国秦汉间的诸子、史乘中见到关于古神事迹的一鳞半爪的时候，那个辉煌的时代便早已成了云烟缥渺的过去。尽管在从此以后的几千年中，中国人用虔诚的信仰和丰富的想象塑造了许多新神，但这些新神却不再象古神那样，让人体验到亲切逼真而狞厉的神秘。对于描写新神的那些故事，人们曾不无冷淡地称之为"传说"和"现代神话"。

古神和新神的区别的确是明显的。古神代表着初民们真实地感觉到的那些虚幻的事物，代表一个个血缘团体共同认定的人类世界之外的亲人和朋友，代表原始人对于围绕自己的全部外在世界的解释。这些解释是在与自然自觉同化的状态下集体创造的，它把实在的自然现象、实在的生活历程同关于精神活动能力的虚幻猜测浑然合为一体，饱含着人对自然的恐惧和殷望。与此相比，新神则具有太多的理性色彩、道德色彩和社会等级制色彩。新神是人们依据自己的理想（而不是依据自己的感觉）所臆造的超自然物，它们往往是某种伦理观念的化身，往往体现了人们对于社会统治势力的敬畏。新神也代表了一种对于世界的解释，但这种解释具有自欺的性质，它是理性人的自我暗

示，是艺术人使用象征和隐喻所进行的自娱。

古神同新神的另一个区别是：古神所代表的文化具有更广阔的覆盖面。在那古老的时代，古神代表了整个意识形态；关于古神的神话是人们的科学、哲学、史学、神学和艺术的总和。尽管在今天，神话已变成文学研究的对象，但我们可以确信：神话的真正存在是作为原始巫术和原始信仰的存在。所谓“神话的消亡”，其实质不过是神话所依赖的仪典和信念的消亡。有鉴于此，我们遂根据原始信仰的阶段性发展叙述了中国古神的历程。这个历程可以简单概括为：从自然神时代向兽神时代的演进，从兽神和半人半兽神时代向人神时代的演进。自然神是以自然信仰为基础而产生的一批神祇（qí），它表现为自然物的灵性化或灵性观念的物象化。兽神是以图腾信仰为基础而产生的一批神祇，它代表了生育信仰、血亲观念同动植物崇拜的结合，因而以对动植物祖先的崇拜为典型的存在形式。图腾崇拜活动中对于人兽同源或人兽同体之主题的强调，则导致了兽神向半人半兽神的变形。再往后，当生殖信仰同鬼魂信仰交叉起来的时候，氏族祖先和家族祖先便成为人们的直接崇拜的对象，中国古神便进入了人神时代和文化英雄的时代。

从自然神、兽神到人神的发展，是一个漫长的过程。这个过程既表现为人神对于兽神的代兴或兽神对于自然神的代兴，也表现为具体神祇从原生形态向次生形态的演化。中国神话记载的分散、零碎、常常互相矛盾的现象，便正好体现了它作为上述演化的沉积层的特色。例如在共工神话和西王母神话中，我们就可以看到中国古神由原生的自然

神或图腾神向次生的人神或仙人演化的轨迹：

（一）《淮南子·本经训》："共工振滔洪水，以薄空桑。龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟涬（xing），民皆上邱陵、赴树木。"（今译：共工鼓动起滔天的洪水，逼迫到山东空桑地带。龙门、吕梁这两处分洪口，也没来得及打开。江水、淮水流成一片，四海之内混沌不辨涯岸。人民只好一齐躲上山坡、树木避水。）

（二）《山海经·大荒北经》郭璞注引《归藏·启筮》："共工，人面，蛇身，朱发。"

（三）《淮南子·原道训》："昔共工之力触不周之山，使地东南倾。与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。"（今译：从前共工和帝喾争夺帝位，失败后，用力撞折不周之山，使地面向东南倾斜。他自己则埋藏进了深渊，宗族之人死亡逃散，不再有后代来祭祀他。）

这三则资料表明共工本是自然神（水神），后来演变成图腾神（人面蛇身神），再后来演变成了人神（氏族祖先神、英雄神）。根据古代典籍中关于共工同神农、颛顼、祝融、帝喾、尧、舜、女娲等部族领袖争斗的记载，我们可以判断共工是一个居住在中原地区的大部族；有人并具体指明共工族的居住地在河南辉县一带。① 大抵就是在这样一个部族中，共工完成了由自然神到图腾神再到祖先神的转变。

（一）在殷墟卜辞中，"东母"、"西母"是很多见的祭主名称。在古代典籍中，也有"祭日于东，祭月于西"，"祭日以牛，祭月以羊彘特"，"代俗以东西阴所出入，宗其神，谓之王父母"的说法。②

---

① 《中国古史的传说时代》137页。

② 《礼记·祭义》，《史记·封禅书》，《史记·赵世家》索隐引谯周语。

二者之间颇多吻合，例如殷墟卜辞便说祭东母是用牛牲的。根据这些吻合，学者们判断东母、西母分别指的是日、月之神。①

（二）关于西王母的图腾族属约有三说。一般皆因《山海经·西次三经》说她“豹尾，虎齿而善啸”而认为她代表虎豹图腾。此外，有人认为“母”是“貘”的音假，“西王母犹言西方神貘”；②又有人根据西王母人而有尾的体态及“善啸”的特点，猜测她代表猿猴图腾。③三说之中，前二说实可相合：貘，即豹的一种。

（三）在《穆天子传》、《竹书纪年》、《史记·赵世家》中，记有周穆王（约公元前十世纪人）西征昆仑丘、见西王母的故事。西王母人身，自称“我唯帝女”。

（四）战国以后，西王母逐渐仙人化。成书于战国末年的《归藏》中记载了羿求不死药于西王母的故事，《庄子·大宗师》称她为得道而不死之人。到汉代，西王母便成了福寿之神，成为往来于天国人世之间的飘飘女仙，最后成为道家天国中的百神之长——王母娘娘。

由这几则资料可见：西王母不但曾经在自然神（月神）、图腾神（豹神）、氏族祖先神（中国西北地区的母系部族领袖）之间转化，而且由人神进而成为神仙，跨入了中国新神的行列。

共工和西王母是中国古神中最具传奇色彩的两个神，也是很有代表性的两个神。当他们在自然物——兽物——

---

① 《殷墟卜辞综述》574页。

② 《中国古代神话与史实》146页，又《开封师院学报》第二号《西王母考》。

③ 《楚辞与神话》446页至454页。

人物之间变化的时候，他们体现了中国神话扑朔迷离的特色；当他们在变化之中呈现出个性的稳定性的时候，他们又体现了中国神话以亲族团体为本位而演进的特色。中国古神正是这样一批烙下了鲜明的民族印记的变形物。这证明在广袤的中华土地上，曾经存在过多样的民族及文化；证明在不同的民族文化圈中，原始信仰不约而同地跨过了从自然崇拜、图腾崇拜到祖先崇拜的历程；同时证明中国古神经历了和民族同步的演变：每一个民族都曾以自己的主神作为自己的标志，在每一个文化时代它们都曾把新的信仰加给自己的主神，因而使中国古神神群成为复杂多样的民族性格的结晶，使这些神祇具有丰富多样的表现形态。

在共工和西王母的演进过程中，还有一个极可注意之点。

同西王母相比，共工具有特别突出的文化个性——他是一个叛逆的英雄；相反，同共工相比，西王母则具有特别明显的文化共同性——她是长生不老的理想的化身。由于这个差别，在古神时代结束之后，共工成为文学艺术中的一个英雄典型，而西王母却成了新宗教所膜拜的不朽神灵。从艺术角度看，共工和西王母自然可以分别归之为悲剧人物和喜剧人物；但从文化角度看，他们不仅分别代表了古神与新神之间的断裂和贯通，而且代表了两种不同的民族精神。

共工是富有个性的神，但却不是唯一有个性的神。中国古神中的氏族神，常常有着向帝神挑战的经历，例如蚩尤、夸父、刑天等反抗神。这些神是失败的英雄。此外，羿

射九日、鲧窃息壤、精卫填海，也表现了一种蔑视天命、蔑视王权、蔑视强力的平民精神。共工实际上可看作这些古神的代表。与此相反，西王母却逐渐转变成为一个贵族化的人物。她由穴居野处的氏族长变成高踞在“珠玑镂饰，焕若神宫”的仙山上的女王。她专门交接人君，先是同穆天子往来，云锦美酒，从客赋诗；后是与汉武帝相会，携带数万天仙，纵论服食长生、仙书神符。她并且由一个“蓬发虎颜”的凶神变成一个“修短得中，天姿掩蔼”的美女。西王母的新形象，实际上是作为君王食客和弄臣的方士生活及理想的写照。因此，西王母的仙人化和新神化，以及黄帝、禹等古神的仙人化和新神化，都表明了中国神话的变质。当新神在古神帝王化的基础上产生出来的时候，当新神话变成对社会统治力量的颂扬以及对现实享乐生活的颂扬的时候，当关于死后生活的想象变成对长生不老之术的追求的时候，当各部族的民众神话逐一被统一的国家神话所取代的时候，中国神灵便变成了中华民族的妥协性格和求实性格的代表，变成了社会秩序的代表。它并且推动了上述性格的凝固，使中国式的想象具备了“发乎情止乎礼义”的特色。

这样一来，大部份中国古神就被隔离在新神系统之外；中华民族于是有了两套风格迥异的神灵系统。诚然，关于中国新神的研究将是一项专门的工作。新神们如何产生和演变？如何创造秩序和等级？如何同一部由胜利者撰写的历史相互映衬和相互支持？众神们如何在他们的世界中上升或沉沦？这一切，对于我们同样是饶有趣味的课题。但尽管如此，我们仍然可以通过古神和新神的性格差异去预料

新神的命运。当中国文化的结构面临不可避免的变动的时候，那些帝王之神、贵族之神以及围绕他们建立起来的谄媚的世界和专制的世界，亦将不可避免地走向没落。三十年来，我们亲眼看到了一场声势浩大的造神运动的兴起和衰亡。这也许就是新神创造史上的最后一次回光返照。最近几年，我们亲眼看到“神话热”从学术界到全社会的健步推进。这也许同样可以佐证新神们的日益衰微。的确，现代人正在以特殊的热情关注着中国古神。他们在现实中或在梦幻中、自觉地或不自觉地、用文学的语言或用哲学的语言，无数次地探询过中国古神。这是可喜的预兆。因为，中国古神是一批顺应人的本质力量而产生的神灵。当人们崇拜生殖、崇拜第二自我、崇拜百折不挠的英雄祖先、以及崇拜自然力和动植物精灵的时候，他们表现了扩张自身力量的强烈愿望。一旦了解了这批亲切而狞厉的神祇，现代人将会坚定地翻过中国新神史那沉重的一页。

后　　记

这本小书的主要内容，曾作为高年级选修课课程，向上海师范大学中文系学生讲授。本书乃根据讲课笔记改写而成。为照顾读者面，改写时删除了大部分文言文引文，只在脚注中简单标明了出处。讲课时逐讲所拟参考书目，今统列于下文，以方便读者查考，并借此对工作在学术第一线的研究者们表示谢忱。

作　者

附：参考书目

宋恩常编《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985年

中国当代文学研究会少数民族分会编《少数民族民俗资料》

中国哲学史学会云南省分会编《云南少数民族哲学、社会思想资料选辑》

严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983年

云南省社会科学院宗教研究所《宗教论稿》，云南人民出版社　1985年

凌纯声《松花江下游的赫哲族》，史语所单刊甲种之十四

1934年
郭大烈、杨世光编《东巴文化论集》，云南人民出版社1985年
朱桂元、吴肃民、陶立璠、赵桂芳编《中国少数民族神话汇编》，中央民族学院少数民族古籍整理出版规划办公室1984年
高石编《四川汉代画像砖》，上海人民美术出版社 1987年
南阳市博物馆《南阳汉代画像石刻》，上海人民美术出版社1981年
山东省博物馆、山东省文物考古研究所编《山东汉画像石选集》，齐鲁书社 1982年
陈梦家《殷墟卜辞综述》，科学出版社 1956年
李孝定编《甲骨文字集释》，台湾中央研究院史语所专刊五〇 民国55年
邱德修编《商周金文集成》，台北五南图书出版公司 民国72年
周法高等编《金文诂林》，香港中文大学 1974年
容庚、张振林、马国权《金文编》，中华书局 1985年
谭其骧主编《中国历史地图集》（第一册），地图出版社1985年
顾方松《凤鸟图案研究》，浙江人民美术出版社 1984年
中国社会科学院考古研究所《新中国的考古和发现》，文物出版社 1984年
丁山《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局 1951年
徐旭生《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985年
许顺湛《中原远古文化》，河南人民出版社 1983年

业公司
白川静《中国古代文化》，加地伸行、范月娇译，台北文津出版社　民国72年
毕长朴《中国上古图腾制度探赜》，台北，个人发行民国68年
王献唐《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社　1985年
李白凤《东夷杂考》，齐鲁书社　1981年
肖兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社　1986年
岑家梧《图腾艺术史》，学林出版社　1986年
中国少数民族学会编《神话新探》，贵州人民出版社　1986年
刘魁立、马昌仪、程蔷编《神话新论》，上海文艺出版社　1987年
中国神话学会《中国神话（一）》，中国民间文艺出版社　1987年
刘尧汉《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社　1980年
黄烈《中国古代民族史研究》，人民出版社　1987年
顾颉刚《史林杂识初编》，中华书局　1963年
张光直《中国青铜时代》，三联书店　1983年
马叙伦《读金器刻词》，中华书局影印　1962年
《民间文学论坛》（季刊），中国民间文艺出版社
《民间文艺季刊》，上海文艺出版社